J O S E P H C H E L H O D

دراسات STUDIES

يوسف شلحت

مدخل إلى علم اجتماع الإسلام

من الأرواحيّة إلى الشموليّة

تعريب: خليل أحمد خليل





INTRODUCTION TO SOCIOLOGY OF ISLAM



مدخل إلى علم اجتماع الإسلام

من الأرواحيّة إلى الشموليّة

♦ **يوسف باسيل شلحت** عالم اجتماعيّ وإثنولوجيّ كرّس أبحاثه، في المركز الوطنيّ للبحوث العلميّة (باريس)، لقضايا عربيّة إسلاميّة شائكة: من علم الاجتماع الدينيّ، إلى الأضاحي، وبنى المقدّس عند العرب، مروراً بعلم اجتماع الإسلام، وبالقبائل والعشائر.

بموضوعيّة وبنزاهة علميّة نادرة، يضيء هذا الكتاب بنية المجتمع العربيّ عشيّة ظهور الإسلام، مبيّناً دور العرب في استقبال دينهم الجديد، انطلاقاً من المدن العربيّة (مكّة ـ الطائف ـ المدينة)، كاشفاً وجهاً آخر للعرب، حيث كان وعيهم الثقافيّ في مستوى تقبّل الوحي.

للمرّة الأولى، في القرن العشرين، ينهض باحث عربيّ ليتناول، بالفرنسيّة، مسألة المقدّس بوصفه موضوع دراسة، فيؤسّس على أعماله السوسيولوجيّة علم اجتماع غير آيديولوجيّ، مع أنّ موضوعه دينيّ.

وليس قليلاً ما أنجزه **يوسف شلحت** بمفرده على مدى خمسين عاماً من البحوث الاجتماعيّة، فهذا الكتاب الّذي يعود إلى 1958، نقرأه اليوم وكأنّه موضوع الآن للتأمّل في لحظة تاريخيّة حاسمة من لحظات التاريخ الاجتماعيّ العربيّ السكوت عنها.

♦ هذا الكتاب هو المرجع الأوّل في علم الاجتماع الدينيّ العربيّ، المترفّع عن فوضى التبرير، وعن دعايات الإبهار أو الإشهار. إنّه شهادة علميّة في زمن كثر فيه (العلم) وندر العلماء الحقيقيّون.

د. خليل أحمد خليل

ISBN 9953-441-68-5



علم اجتماع الإسلام : من الأرواحيّة إلى الشموليّة / دراسات ـ اجتماع
يوسف شلحت / مؤلّف من فلسطين
ترجمة : خليل أحمد خليل / لبنان
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب : ٦٠ ٥٤-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨ / ٧٥٢٣٠٨
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
سعيد سيوي ®
لوحة الغلاف :
عدنان يحيى / فلسطين
الصفّ الضوئي :
طبّارة / لبنان
التنفيذ الطباعيّ :
مطبعة سيكو / بيروت ، لبنان

ISBN 9953-441-68-5

دراسات
STUDIES

يوسف شلحت

مدخل إلى
علم اجتماع الإسلام

من الأرواحيّة إلى الشموليّة



تعريب:
خليل أحمد خليل



المحتويات

وجهٍ آخر للعرب

أ. د. خليل أحمد خليل

فقد العالم العربي عَلَماً علميّاً كبيراً، عنوانُه **يوسف باسيل شلحت** (1917 ـ حلب، 1977 باريس)؛ واسمه الفرنسي (Joseph Chelhod)، والمستعار لمرّة واحدة (فؤاد شهاب). عالم اجتماعي واثنولوجي عربي مميَّز، بالفرنسية، عاصر الكبار (برنشفيغ، رودنسون، لفي ـ ستروس، بيرك، كوفيليه، . . . الخ)، وأعمل عقله النقدي المنهجي في معظم أعمال المستشرقين حول العرب والإسلام التاريخ الاجتماعي من مصادره المأثورة. أما الحديث عنه فلا معنى له من دون الإحالة إلى منظومة أبحاثه، التي نختصرها بالآتي: ـ علم الاجتماع الديني (1946 ـ حلب) ـ نقد كتاب «الأسرة والمجتمع» 1946؛ ـ «البَرَكة عند العرب»، 1955 ـ «العالم الأسطوري العربي»، 1954؛ ـ ملحظ حول كلمة «ربّ» في القرآن؛ 1958 ـ بحث في قبيلة سلوبا، 1957 ـ شروط أداء الصلاة في الإسلام، 1959 ـ «**مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**»، 1958، ـ «نحو سوسيولوجيا للإسلام» ـ 1960، «**بُنى المقدّس عند العرب**» ـ تعريبنا ـ دار الطليعة، بيروت، 1996 ـ «بدو النّقب»؛ فضلاً عن مقالات ومداخلات وتحقيق رحلات ذات قيمة إتنوغرافية، مثل «رحلة فتح الله الصايغ الحلبي إلى بادية الشام وصحارى العراق والعجم والجزيرة العربية»، دار طلاس، دمشق، 1991.

❀ ❀ ❀

لقد تأخرّنا قليلاً في اكتشاف الدكتور يوسف شلحت (شلحد)، هذا الباحث الاثنولوجي العربي، الصارم، في «المركز الوطني للبحوث العلميّة» (CNRS) في باريس، الذي اشتغل هناك، بصمت وجَلَدٍ، على قومه (العرب)

وعلى دياناتهم وثقافاتهم (الإسلام والعربية، التاريخ الاجتماعي والحضارة)، مُدافعاً عن حقيقة أمتّه العربية، دفاع العالم الموضوعي، المنهجي، بدافع الهوِّية، لا بدافع الهوى.

وها نحن نواصلُ استكشافنا لُمكتشفات هذا العالم العربي الكبير، الذي نعتبره «ابن خلدون» العرب في النصف الثاني من القرن العشرين. فكان تعريبنا كتابَه «**مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**»، الذي أراده يوسف ب. شلحت، مدخلاً إلى التاريخ الاجتماعي عند العرب. فما جديدُه في كتابه هذا، الذي سيشكل مرجعاً أكاديمياً لباحثي الغد؟

يسعى شُلحت إلى إضاءة وجه آخر للعرب، انطلاقاً من تأكيده على أن بيئة الإسلام ونبيّه لها عنوانٌ مُفْرَد: **العربية** أو **العُروبة**. ففي هذه البيئة العربية، البنية ـ أو المنزلة ـ هي مفتاح التفسير السوسيولوجي لما يحدث، ففيها السببيّة الاجتماعيّة تجعل تاريخ الأحداث مفهوماً فهماً عقلانيّاً، ومشفوعاً بكل تسويغاته التاريخية، ومنها: ـ أنَّ البيئة العربية، عشايا الإسلام، هي بيئة صراع لأجل الحياة؛ وأن كل الأشكال البنيوية للعصبيّات (عصبية الدم ـ القرابة ـ اللغة ـ الثقافة ـ الديانات) ـ ثم الإسلام كإيديولوجيا جديدة، بل كمألفة توحيدية، هي في جوهرها الاجتماعي التاريخي تعبيراتٌ عن **توّحداتٍ داخلية**، مكنت العرب من تحقيق **قومية** الأقوام العربية، ومن مواجهة غزوات الامبراطوريات المجاورة (الروُم ـ الفرس ـ الأحابيش)، ومن انتصار التوحيد العربي، بصيغته الإسلامية، في ما يتعدّى التوحيد اليهودي ـ النصراني، توحيد بني إسرائيل والنصارى العرب، آنذاك.

ـ هذا الصراع لأجل الحياة في كل الآنات هو المحرِّك الداخلي للعرب، الذين تحضرَّوا وحضرّوا من خلال تطورهم الاجتماعي التاريخي؛ فانتقلوا تدريجيّاً من الطور البدوي إلى الطور المدني المحلي إلى طور الدين الشمولي العالمي (الإسلام).

ـ عبر الصراع في الصحراء، جرى الانتقالُ أيضاً من **الفرد** إلى الشخص، والشخصيّة، التي خاطبها القرآنُ الكريم بقوّة، عندما ظهر الإسلامُ بوصفه «**ربيع الصّحراء**». فكانت الشخصية الاجتماعية للعربي من

هبات الصحراء والمدينة معاً؛ وكان الإسلام نفسه فتحاً عربياً، قبل أن يصبح فتحاً خارجياً وأمبرطورياً. إنّه فتح عربي، بقدر ما تعامل عقلانياً (العقلانية الإسلامية) مع العقليّات العربية، محترماً خصيصتها الكبرى، وهي أنها **عقلية عملية**، شديدة الانفتاح على الآخر، لكنْ في نطاق الشّرف، والاستقلالية، والسيّادة.

ـ تنطوي هذه العقلية العربية على **راسب بدوي/حَضَريّ، معقّد**، أي مكثّف، ومستمّر في تكوين شخصيّة العربي، ذات القطبين المتكاملين: **الفوضى** والانضباط. وفي دراسته السلوك العربي **المزدوج**، يتساءل: علينا أنْ نستفهم في أدائنا البحثي عما يلي: متى يكونُ العربي بدوياً؟ ومتى يكون حَضَرِيّاً؟ ومتى يكون الاثنين معاً؟

ـ هذا النسيج الازدواجي للشخصيّة العربية، نجدُه مبرمجاً في علاقة المجتمع بالسلطة التي ينتجها: السلطة **المُفردنة**، الدنيوية، قبل الإسلام؛ السلطة الجماعيّة، المقدَّسة، مع الإسلام. فقبل الإسلام، عرف العرب نظام المجلسين: مجلس الشيوخ (القبائل) ومجلس الملأ (مكّة والمدن)؛ ناهيك بمجلس السَّدنة (أو الكهنة). فالكاهنُ كان مُضافاً إلى **السيّد**، تابعاً له؛ هذا حين لا يكون سيّد القوم هو كاهنهم أو سادنهم أيضاً.

ـ إن مبادئ الحياة العربية تلازمت مع مبادئ التطور الاجتماعي للعرب. فمع استقرار البدو في الأرض، وُلد المواطن والمجتمع، وولدت السلطة في المجتمع، واستقّرت الديانة، **مع تمركز أكبر للسلطة**، أو بالأولى **للسلطات**: سلطة البدو وسلطة الحَضَر، اللتان ستتفاعلان لتولّدا **السلطة العربية**؛ وفي هذا السياق التّطوري كان مولد الدين في المجتمع. وهنا من المفيد التوقف عند أشكال السلطات عند العرب عشايا الهجرة، وقيام المدينة الجديدة، والإسلام:

● **سلطة فرد**، يساعُده مجلس البدو (مجلس الشيوخ ـ مجلس الكبار): في مجلس القبيلة هناك شيخ رئيس، ولكن هناك **الشّورى** أيضاً.

● ـ **سلطة جماعة**، عنوانها مجلس الحَضَر (الملأ/مكة)، هو مجلس المدينة (Sénat)، وأداؤها يقوم على **سلطة مجلس**، حيث كلُّ عضوية يمثّل **جماعته**؛ أي

هو سلطة مندوبين (عُقَّال القوم)؛ هذه السلطة الجماعية يديرُها **أمين** أو **كبير**، من خلال **جمعيّة سيادية**، ذات سيادة.

● على مستويين، ولد الدّين لدى العرب: من عبادة الجد (الأصل) إلى عبادة الله (أصل الأصول). وللدين عندهم، قبل الإسلام، وجهان: وجه الدين القَبَلي، ووجه الدين الحضري (حيث كان **الصّنَم**، مثلاً، يرمز إلى وحدة القبيلة أو المدينة الاجتماعية). فماذا حدث على صعيد المدن العربية، آنذاك؟

ـ تراوحت السلطة الدينية ـ السياسية، قبل الإسلام، بين **الحازي** (الحاوي) والكاهن والحاكم، وكان إصلاح المجتمعات العربية ينتظر نبيّه، هاديه ومُصلحَه. مع ولادة المدينة (الحاضرة) عند عرب الجزيرة العربية الغربية (مكّة ـ المدينة ـ الطائف)، كانت ولادات أخرى في المجتمع الحَضَري: النفوذ، الرأسمالية المالية (التجارية)، الديانة القوميّة ـ التي سيقلبها الإسلام إلى ديانة توحيدية شموليّة، عالمية، بلا أصنام وبلا حدود، سوى حدود الله.

ـ على صعيد البُنى الاجتماعية نفسها، تضافرت العصبيَّاتُ وتجلَّت في قوميّة القوم (قبل قومية الجماعة أو الأمة العربية)، حسب مراحل تطور الاجتماع العربي، هنالك، من **الخيمة** إلى **المنزول** (نزل من قصب)، ومن المَضْرب إلى القرية والحاضرة (Cité) أو المدينة. هذا التطور كان يجري على إيقاعات حروب فارس وبيزنطة ـ مع حلفائهما ـ على المنطقة العربيّة.

ـ فما هي خصيصةُ **المدينة العربية**، التي سجّلت في بُناها مسارات الحراك الاجتماعي من البداوة إلى الحضارة؟ يقول ي.ب. شلحت: **المدينة مثل الأمة، هي وحدة معنوية**، ذات أبعاد:

. وحدة اجتماعية ـ اقتصادية (عكاظ ـ ذات المجاز ـ العُمْرَة ـ السوق)... **المعارض**.

... وحدة سياسة ـ حربية (جيش العشائر والقبائل، على غرار السلطات القائمة).

... وحدة دينية (مقدّسة): (مدن وآلهات: مكة (العزَّى)، الطائف

(اللاَّت)، يثرب ـ المدينة (اللاَّت)).

وفي كل حال، حال البَداوة وحال التحضّر، قبل الإسلام، كانت الوحدة المعنوية للعرب **وحدة إثنية**، سابقة للتوطن وللتمدّن، مستمرّة فيها وفي سواهما من أشكال التكوُّن الاجتماعية. هذه **الوحدة الاثنية** هي التي سيغذّيها الإسلام بمضمونٍ جديد (**الوحدة الإسلامية**) دون أن يمسَّ بالهوية العربية للعرب، الذين نهض منهم نبيّ أمين وكريم، بقرآنٍ عربي يخاطبهم، ومن خلالهم يخاطب العالم كافةً.

والحق أنّ إيلاف القبائل ـ المشار إليه في القرآن الكريم بـ «إيلاف قُريش» ـ هو ذروة تطور العرب نحو اتحادهم الاجتماعي قبل الإسلام. ذلك الإيلافُ العربي أنتج الحاضرةَ بكل أشكال وحداتها المذكورة سابقاً. وقبل الإسلام، عرف المجتمع العربي ظاهرة الجزية (**الخَرج والخراج**) التي كان العربُ يدفعونها للقوى السائدة. **والجزية** هي مؤشّر **حماية** (خوّة أو أخوةّ، أو ديّة تحالف) سابقة تاريخياً لظاهرة (جزية أهل الذمّة) التي أُسيء تفسيُرها وتوظيفها ضد العرب ونظامهم السياسي الإسلامي. كيف؟ هذا ما يكتشفه يوسف شلحت في كتابه «مدخل إلى علم اجتماع الإسلام» حين يبيّن، مثلاً، أن جزية العُشر (**دكاة**، عند الروّم ـ البيزنطيين أو الإغريق) التي عُربّت قبل الإسلام (زكاة) وعُرفت لدى العرب، فاستعملت ضدَهم، وفرضوها على غيرهم بالمقابل. يقول شاعر عربي قبل الإسلام:

نؤدي **الخرج** بعد **خراج** كسرى وخرج بني قريظة والنّضير.

كان يهود عرب قد فرضوا الجزية على عربٍ غير يهود (وهم الغالبية). كما كان قد فرضها الفرس (كسرى) على العربَ المتاجرين في بلاد فارس، أو الخاضعين لحكم الفرس قبل الإسلام، وفرضها الروم في بلادهم على العرب... وفي المقابل فرضها العرب على هؤلاء الوافدين إلى مدنهم، على أساس المعاملة بالمثل! هذا الكتاب يكشف بشكل علمي التحوير الاستشراقي السياسي اللاحق لمفهوم الحماية (الذمّة) في الاقتصاد المعروف قبل الإسلام، والممارس في الإسلام، والمُعممَّ في العالم أجمع تحت عنوان مذهب الحماية الاقتصادية للمجتمعات. فإذا كان يهودُ العربُ والروم والفرس يفرضون

الجزية على العرب، فأين هو الخلل في أن يعاملهم العربُ بالمثل؟ هذا ما لم يتنبه له باحثون عرب وأجانب كثيرون، قبل يوسف شلحت، على ما نعلم.

ـ ظلّ الثابتُ لدى العرب، قبل الإسلام، هو تلك **الوحدة المعنوية ـ الإثنية**، وكان المتغيّر الاجتماعي هو شكل الترابط: قرابة دم ـ قرابة عاطفية (صوفية ـ روحية ـ قرابة دينية ـ اجتماعية...) الرابطة القومية (ارتباط القوم بالأرض) حيث يحمل **المكان** (والمجال الوطني) صورة الجماعة الموَّزعة على منازلها الاجتماعية (أو **بُناها** كما يقال اليوم).

❀ ❀ ❀

لكن، ما التطور الحادث على الصعيد الفكري الديني؟

يلاحظ شُلحت في كتابه ولادة **دين عضوي**، أساسُه المجتمع المتّحد. وفي التفاصيل يرى أن «من **الجدّ المتنقّل** في قلوب محبيه الرُّحل، إلى **الجد المستقر** في ضريح أو معبد (وثن ـ صنم ـ صورة) (عبد قصي/مكة؛ عبد ثقيف/الطائف)، مروراً بالتبادل الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ من التبادل الجوّال إلى الأسواق المستقرّة في المدن العربية الكبرى مع آلهتها... ومن الخيمة إلى البيت، ومن العائلة والعشيرة إلى القبيلة والقوم (الأمة)... صارت المدينة العربية نفسها **مقدَّسة** بثلاثة معان: معنى الحمى والحماية... معنى الحرم... ومعنى السيادة. وفوق ذلك، كان وجه الشخص رمز شخصيته. ومع طقس المؤاخاة أو الإخاء بين العرب بالمؤاكلة أو بالمؤادبة (ولائم قريش في مكة ـ معنى الضيافة)، ولدت **علاقة مقدّسة** بين العرب، وانتظم **الكائن المقدّس** في نظام المعاني العربية المقدّسة، قبل ربطها بالقدسي الأرفع.

في هذا السياق للتطور الاجتماعي العربي، قامت **الحاضرةُ العربية**، مركزاً قوميّاً (للقوم) متعددَ الوظائف: مركز ثقافي ـ سياسي ـ تجاري ـ عسكري ـ ديني، الخ. فجاء مشروع الإسلام لمواجهة مجتمع بكامله، من زاوية تصحيح **فكره** الديني. فكان **مشروعاً تركيبياً** (تركيب **مجتمع روحي** بروابط اعتقادية سامية).

ومن داخله، كان المجتمع العضوي العربي قد تطوَّر، بحيث أعطى مساحة للأموات، ومساحات للأحياء؛ فأخذت تتكوَّن **العائلة العربية** من

الأحياء والجدود، ومن الغائبين أيضاً (ذاكرة الجماعة). وفي المدينة حلّت **العائلة الأبوية** (الوالدية) محل العشيرة كوحدةٍ اجتماعية (العشيرة أسرة، عائلة ممتدّة). ومع ظهور العائلة الأبوية ظهر في المدينة طقسان دينيان: طقس عام، وطقس خاص (صنم لمنزل العائلة)؛ وظهرت مواجهاتُ عرب الشمال (مكة) وعرب الجنوب (يثرب/المدينة)؛ وجرى تدريجياً الانتقال من الطقس الخاص إلى الطقس العام: «إن التطور الاجتماعي الأهم، المطبوع بطابع قيام المدينة، ربّما كان عَصرنَة السلطة، وفصلها عن السلطة الدينية [قبل الإسلام، طبعاً] (ص 63 من الأصل الفرنسي للكتاب). فكيف كانت صورة السلطة والدين في الحاضرة العربية قبل الإسلام؟

في المدينة العربية، حلّت سلطة الجماعة (جمعية الأعيان والوجوه) محل فَردنة السلطة (القبيلة)؛ وصار ربّ العائلة (العشيرة) هو ربّ البيت، كاهنه وحازيه أيضاً. وبكلام آخر: صار للمقدّس **خدّامه** (عشيرة، فيها متخصصّون)، وصار للسياسة رؤوسها، وهم ممثلو عشائر، وفيهم مبَّرزون (صفوة وجمهور)، وسلطة نخبّوية في المدينة، مقابل بسلطة مفردنة في القبيلة، ومجالهما الاجتماعي العربي المشترك أول تجربة **بروتو ديمقراطية**. وكانت تلك التجربة تتطور من رحم الصراع الدائر بين عرب الشمال وعرب الجنوب، لأسباب إثنيّة (يدعيها، مستشرقون، يقيسون العرب بحجم جماجمهم: صغيرة لعرب الشمال، وجماجم عريضة لعرب الجنوب) لا يراها شلحت قائمة علمياً، وعلى الأقل سوسيولوجياً. حيث يكتشف أسباباً أعمق، قوامها تعارضاتٌ أخرى: البداوة/التمدّن؛ البدوي/المدني؛ الرّاعي/المزارع؛ الصحراء/الحاضرة؛ إلخ؛ في العمق الاجتماعي، قوامها انقسامات داخليّة حول **التبعية للخارج**: **مكةّ** (أحباش مع حلفائهم الروم/البيزنطيين) **والمدينة** (يهود مع حلفائهم من الفرس). وحين أتى الإسلامُ ذهب بذلك كله، ومنه، عيدي النيروز والمهرجان الفارسيين، اللذين استبدلهما بعيدي الفطر والأضحى.

ويتجلّى شلحت في اكتشاف ما يسمّيه: **المعجزة القُرشية**. وعنوانها القانون العربي التالي: «**مكة في زمن الخطر، كانت تكفيها روح التكافل لخنق مشاعر الانقسام**». مكة المكرمة هذه، هي **حاكمة العرب**. رمز سيادتهم، منذ

قُصي حتى آخر عبّاسي؛ وهي **حاكمة المسلمين**، بالإسلام، وبالحرم الشريف، فضلاً عن حرم المدينة المنورة! أما سر انتصارها فهو إيلافها، تآلفها في كل شيء. وأما المحرك الداخلي للتحوّل الاجتماعي عند العرب، فمتعدد العوامل:

■ المبدأ الديني سعى إلى تذويب المبدأ الإثني (إعادة تركيبه بعقيدة جديدة)

■ وفي زمن الانتقال من العشيرة إلى الأمّة (الجماعة) ـ بمعنى تجمع عربي واسع، بلغة واحدة، خاضع لمؤسسات واحدة، ولعادات وتقاليد مشتركة، ولاعتقادات مقدسة موحدة... ـ توسعت الأواصر العضوية العربية أكثر مما انحلت؛ وكان الانتصار السياسي لمكة وراء تعاظم نفوذها التجاري والعبادي. وتاريخ الكعبة الاجتماعي مرتبط بتاريخ قُريش (من دون خرافات). في ما تهاوت كعبات أخرى للعرب، خارج مكة. وتطابقت ذروة نشاط القُرشيين مع أوج نشاطهم قبل الإسلام، حاملةً بذور انحلالها في مرحلة ما قبل الشمولية العربية أو عولمة العرب بالإسلام، العرب الذين اخترقوا عصرهم بفعالية. فما جديد الإسلام إذاً؟ وما دور النبيّ محمد (ﷺ)؟

باختصار: نقض **الشرك**، أي **فك حصار العقول** بقدر ما نقض التآلف الاجتماعي للمشركين، وانتقد الفكر الديني (الجمعي) وأرسى مكانه الفكر الإسلامي، الشخصي، الحر والمسؤول ـ وبذلك أسس حقوق الشخص (المؤمن)، حقوق الإنسان الجديد ـ كل إنسان يتجدّد بالإسلام ـ في حرية التفكير، حرية العبادة، مع المسؤولية الشخصية. هذا مع الإيمان بإله واحد. أما مع الإيمان بنبي واحد (محمد رسول الله) فقد جرى إسقاط السلطتين السياسية والدينية معاً، قبل الإسلام، على يد نبي أمّي ـ أي طالع من صميم أمّته بأمر من إله واحد ـ، ناقل رسالة إلى قومه بلسانهم، وعبرهم إلى عقول جميع الأمم. الإسلامُ قلبَ منظار عصره، وانتقل بالعرب من العشيرة والقبيلة إلى الأمة، وهذه الأمة انتقلت بمعمورة عصرها إلى عولمة مؤنسنة. ولكن ذلك الانتقال انطوى ـ برأي شلحت ـ على إشكالية مستقبلية،

عنوانها: **شمولية اعتقادية** مقابل **حصرية سياسية**.

❁ ❁ ❁

وعندنا أن يوسف شلحت سعى في عمله هذا إلى تقديم رؤية سوسيولوجية لواقعة اجتماعية عربية، غير خرافية في تاريخها، إلا من خلال ما كتب عنها من تأريخ خرافي أو أيديولوجي، وأنه سعى،، قدر مستطاعه، إلى تأسيس علم اجتماع غير أيديولوجي. فهل نجح في مسعاه؟ نترك الحكم لقارئه العربي؟



تمهيد

■ في البداية تصوَّرنا العمل الحاضر على شكل فصل تمهيدي لدراسة **المُقدَّس عند العرب**؛ لكنَّه أخذ يتسّع بقدر ما كانت المفاهيم، تتوضحُ، على نحوِ جعلها في النهاية موضوعاً لكتابٍ قائم بذاته. والحال، من الطبيعي قبل أية محاولة مُقاربة لدرس نسقِ اعتقادات، أنْ نبدأ باستجلاءِ مسار تكوُّنه. ففي رمزٍ مثلاً، غالباً ما تظلُّ الإشارةُ الخارجيةُ التمثيليَّةُ هي نفسها عبر العُصور؛ لكنَّ مضمونها، أي ذكرها المَمْثُول، يتطور. إذاً، في الواقع لا يكون اكتناهُ مناسب للرمز ممكناً، فعلاً، إلاّ في ضوءِ ما عانى من تحولاتٍ بطيئة غيرِ ملموسة. وبنحو أعمّ، في جماعةٍ معينة أو بالنسبة إلى مدارٍ حضاريّ مُحدَّد، لا يمكنُ استجلاءُ تأثيراتِ المقدس في شتى مجالاتِ الحياة، استجلاءً كافياً من دون معرفة أوليّة بمكوِّناته التاريخية وبنيتهِ التحتيَّة الأسطوريّة.

وهذا بالضبط الهدفُ الذي أخذناه على كاهلنا، هنا، محاولينَ إعادة رسم مختلف مراحل التطور التي قطعها الفكرُ الديني العربي في مسيرته نحو الشمولية (أو العالميّة). ولا ريب في أنَّ ما هو إسلاميّ لا يكونُ عربّياً بالضرورة، وأن العكسَ صحيح أيضاً. بَيْدَ أن الإسلام، الذي ما أنفكَّ يَسِم الفكر العربيَّ بقوة، كان قد بدأ بمعاناة تأثيره العميق؛ بحيث إنَّ شعيرةً، عقيدةً، مؤسسةً إسلاميّة، كانت تُستَجلى وتُضَاء بسابقاتها العربية. أما الإرث العربي القديم، وحتى السَّامي، فقد استمرَّ غالباً، وخصوصاً في المجتمع شبه البدويّ، حيث تعيشُ تحت المظاهر الإسلامية، الشَّعوذاتُ القديمةُ، وحيثُ لم تَقُمْ عبادةُ **الوليّ** عموماً، بغير الحلول محلَّ عبادة **السَّلف** (الجدّ).

لا يبدو لنا، إذاً، أنَّ من الممكن في دراسةِ إثنولوجيّة **للمقدَّسِ عند**

العرب، أنْ نفصلَ مُكوِّنين متلازمينْ إلى هذا الحدّ. بل على العكس، نرى أن المنهج المقارن الذي يُحاول فهم الإسلام، انطلاقاً من الظاهرة العربية، واكتناه هذه الظاهرة في حالتها النقيّة نسبياً، بعد تخليصها من طلائها الإسلامي، هو منهج خصب. لهذا السبب، تراءى لنا أنَّ من الضروري العودَ إلى الأصول، إلى أبعدِ البعيد، قَدر الإمكان. صفوةُ القول إن الأمر يتعلقُ **بتاريخ المقدّس عند العرب**، منظوراً إليه من الزاوية السوسيولوجيّة.

في هذه المشروع المغُاير قليلاً، رأى المؤّلف نفسَه أنّه يحظى بتشجيع متواصل، من المرحوم **مارسيل غريول** (Marcel Griaule). وهو يحرص، أوّلاً، على الاحتفاء التقديري بذكرى هذا الإثنولوجي الكبير. كما يعبّر عن امتنانه لكل الذين تفضّلوا بمساعدته في أبحاثه. ويخصُّ بالشكر السَّادة الأساتذة (Profeseurs) **جاك بيرك**، **روبير برانشفيغ**، **آرمان كوفيلييه**، وكلود **ليفي - ستروس**، الذين شرَّفوهُ بنصائحهم وبمراجعة مخطوطه.

مدخل

لا يبدو لي أنَّ من الممكن التسليم بنظرية **توالد فِطْري**، سواءٌ تعلق الأمر بدرس ظاهرة حَيَاويّة (بيولوجية) أم بدرس ظاهرة ذهنّية. ففي العالم الاجتماعي بنحو خاص، لا يستطيعُ المُصلِحُ أن يجعل الماضي **صفحةً بيضاء**، ولا يمكنُه التَّوقُ إلى إنشاءٍ **من لا شيء** (Exnihilo). فالإصلاحُ يترصَّنُ ويتكوَّنُ إنطلاقاً من عناصر قديمة، وفقاً للطرائق الكلاسيكية في التمثل أو التصفية، في التوليف أو التضاد[1].

حين أخذنا، هنا، على عاتقنا التوّسع في استجلاء بعض النّظرات إلى الأسباب التي هيّأت قيامَ **الإسلام**، كان هاجسُنا الأوّل هو تناول **الظاهرة الدينية** بوصفها واقعة اجتماعية عينيّة (ملموسة)، أي متجذرة في التاريخ[2]. والحال، فإن دراستها تُفضي، إلى حد بعيد إلى درس تطوّرها. لكنَّها، حسب كلمة **موس** (Mauss) الشهيرة، واقعة اجتماعية كليّة. وحين نرغبُ في التوّصل إلى فهم طبيعتها ووظيفتها، لا نجدُ مناصاً من تصوّرها كجزءٍ لا يتجزأ من كلٍ متناسقٍ، ومن اعتبارها قادرةً على أنْ تُثير، بدورها، مؤثراتٍ خاصة، فاعلة في مختلف مجالات الحياة.

هذا يعني أننا نعالج مشكلتنا من زاوية، قلَّما تحظى عموماً بما تستحقُّ

---

(1) **من الخارج**، يقدّم الإسلامُ نفسَه كأنّه «تكيّف عربي مع التوحيد التوراتي» (عنوان مقالة: Lammens, in *Recherches de Science religieuse*, VII, pp. 161-184).
ومن الداخل، كأنه ترميم للدين الإبراهيمي، عَوْدٌ على **الحنيفيّة**، في حالة نقائها الأولى. ذاك أن مثاله في الانقيادِ والتَّزكِ هو لبُّ الفكر السَّامي، المنظور إليه، بنحو أخصّ، في مرحلة البداوة.

(2) Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, I, p. 191.

من اهتمام في **الإسلاميّات** (Islamologie): زاوية علم الاجتماع الديني. إنّ هذا الكتاب هو سعي لفهم الإسلام **كظاهرة اجتماعية**. وحين نتصّوره على هذا النحو، يغدو منَ الأيسر وضع **المثال الديني الجديد** تحت بُرج الحتميّة أي السببية، فلا نعود نرى فيه تجلياً لإرادة فردية توجهها المقاديرُ والمصادفاتُ، بل نراه **مألفةً** (Synthèse) كوَّنها **التَّمَثْلُنُ** (Idéation) الجماعي تحت تأثير بعض التحولات الاجتماعية العميقة. عليه، فإننا لا نريد تكريسَ جهودِنا لحياة النبيّ محمّد، ولا للإسلام كدوغما (Dogme) أو عقيدة. إذ المطلوبُ، عندنا، هو إبراز هذه الحادثة الكبرى، وهي أنَّ الإسلامَ ليسَ سوى المآلِ المنطقي والضروري للحالة الدينية ـ الاجتماعية الاقتصادية، التي كان العربُ يعيشونها (غرب الجزيرة العربية)، نحو أواخر القرن السادس. إننا ننطلق من هذا المبدأ القائل إن فرداً منعزلاً، أكانَ عبقرياً أم نبيّاً، لا يمكنُه بمفرده أنْ يركِّبَ من كلّ الأجزاء تياراً ثورياً، وأن يستثمَرة لغاياته الخاصة. فمن المفترض أنْ يكون هذا التّيار موجوداً من قبل؛ وهذا بالتحديد هو مطمحُ هذا الكتاب، مطمحه لتبيان مرتكزاته وموارده.

وعليه، فإنّ كاتب هذه السطور لا يزعم إطلاقاً أنّه مؤرّخ. إنما يستلهمُ عملهُ، إلى حد بعيد، الدراسات التاريخية المعاصرة حول الجزيرة العربية الغربية والإسلام. غير أنّه يرغبُ في أن يُعطيها معنى: المعنى المُستفاد من دروس علم اجتماع تطوّري. والحال إن ظاهرةً تاريخية لا تقدّم كل طاقتها الكامنة إلاّ إذا أمكن إدراجها في نطاق تفسير عام، قادر على تفجير الدلالة المباشرة والخامّ للواقعة. المطلوب هنا، قبل أي شيء، هو وصف تطوّر التصوّرات الدينية لدى العرب، تحت التأثير المشترك لعدّة عوامل اجتماعية، أولاً في حالة البداوة، وثانياً لدى الحَضَر وفي **الحاضرة** (المدينة)، للتوصل أخيراً إلى ذلك الانقلاب الجذري الموسوم بانتصار الإسلام تحت ضغط الدَّفع الشَّخصاني[1]، *(Poussée Personnalisté)*.

❀ ❀ ❀

(1) من الواضح أنّنا نغضُّ الطّرف، هنا، عن المضمون الفلسفي لهذا المصطلح، ونعارض به **الفَرْداني** (individualiste) لا غير، تماماً كما يتعارض **الشخص** (Personne) **والفرد** (Individu). انظر ص. 28 وما بعدها من هذا الكتاب.

■ لكن، قبل أيّة محاولة تحليليّة، ثمَّةَ سؤالان يُطرَحانِ علينا: أولهما تاريخي ومتعّلق بنقد المصادر؛ وثانيهما إبستيمولوجي أكثر، مُلامس لمشكلة الفرد ودوره في التطوّر الاجتماعي. مع ذلك لا يدخلُ في مقصدنا التوقف مطوَّلاً عند السؤال الأول، إذْ إننا قمنا بمثل هذا الفحص[1] في موضع

---

(1) **الأضاحي عند العرب** *(Le Sacrifice chez les Arabes)*، ص 31 وما بعدها. من بين هذه المصادر، خصّصنا مكانةً مهمة لعلم الاشتقاق (**فقه اللغة**: La Philologie) م. ن.، ص 40. ولقد نقدَ علينا السيد **مكسيم رودنسون** واتّهمنا بالاعتماد المُفرط على **الألسنيّة** *(Linguistique)* - (Revue de l'Histoire des Religions, T. CL, N° 2, pp. 232-241).
إنّه تلبيسٌ عجيب:
ومع ذلك يسمح له بأنْ ينكبَّ على اعتبارات مُفرطة العلميّة لا عيبَ فيها سوى: جهله بالعربيّة. ومثال ذلك أن م. ر. يرى أنَّ كلمة **سيماء** [ويضيف **سيمياء** من عنده، بينما لم يرد هذا اللفظ أبداً في الكتاب المُنتَقد] لا علاقة لهما، وبلا ريب، مع الجذر العربي **وسم**، **سوم**، وأنهما مشتقّان من اليونانيّة عن طريق الآراميّة. وكان في إمكان قليل من الفيلولوجيا العربية أن تجنّبه خطأً كهذا. ولكن، بما أنَّ م. ر. يبخس قيمةَ المعجميّين العرب فإننا نكتفي بإحالته إلى: **دائرة المعارف الإسلامية**، *Encyclopédie de L'Islam* (IV, p. 443)، حيثُ نقرأ فيها: «**سيمياء**، على وزن **كبرياء**، من العربية القديمة، مع **سمة**، **سيماء**... لكن الكلمة، مثل كل كلمة دالّة على بعض أنواع السحر، لها اشتقاق مختلف تماماً».
وعليه، فإنَّ كلمة **سيماء**، بمعنى *Marque* (Physionomie)، (*Sacrifice*, pp. 152, 154) *Signe* تنتمي حقاً إلى العربية، وتُشتَّق من جذر **سوم**، كما بيَّن **دوزي** (Dozy, *Supplément I*, 708; ch. II, 805).
لمغالطة البرهان، لا يكتفي م. ر. بأن ينسبَ إلى المؤلّف كلمةً لم يستعملها البتّة، بل يذهب إلى ما هو أخطر من ذلك، حين يحرّف فكرَتَه، كتبَ: «اشتقاقاً، هل **النَّعْلُ** (Saulier) هو حقاً ما يحمي الإنسان من النّجاسات، لأنَّ جذر **لعن** يعني maudire؟». من الواضح تماماً أنَّ النّعلين يحميان الرّجلين، ولا نحتاج لبرهان ذلك، إلى أية فيلولوجيا. والحقّ أنَّ انتعالَ النّعلين كان في الأصل وَقْفاً على الملوك المُعتبرين بمنزلة مستودعات القوى اللازمة للخير العام. وكان الملوك ملزمين بالانتعال لتوقي خسارة هذه القوى بلا طائل، إثر ملامسة التراب مباشرةً. ونظراً لهذه الملامسة، كان **النَّعْلُ** يُعتبر نَجِساً. وفي الإسلام، يُخلَع النَّعل للصَّلاة ولدخول المسجد. وأما الإبدالُ المُدانُ، فقد كان يُستعمل أساساً لتعزيز البيّنة السوسيولوجيّة.
حين نقرأ م. ر.، يبدو له أن اللغة العربية ليست سوى محض استعارة خالصة من اليهودية - الآرامية، متناسياً أن لغةً ما، بعد فصلها عن مجموعتها السّيمائية *(Sémantique)*[*]، إنما

(*) علم الدلالة. [ملحظ المعرِّب].

آخر. إنّما نأخذ على كاهلنا تقويم درجة **صِدْقَّية** (Authenticité) «**تواريخ الإسلام**»، حتى نرى إلى أي حد يكونُ استعمالُها، كمصدر معلومات تاريخيّة، في منأىً عن النقد الموضوعي.

إن **سيرة** ابن هشام، كتاب **سِيَر** ابن سعد، **أخبار** الطَّبري، **أحاديث** البُخاري الصحيحة - حتى لا نذكر سوى أهم مصادرنا، كان هدفها الأساسي أنْ تقدّم شرحاً **للقرآن**، وأنْ تنوِّرَ، بالسُّنَّةِ، الأحداثَ والتلميحات الواردة في **الكتاب** المُبين. من الطبيعي، إذاً، أنْ يتحرك كاتبوها بدافع **الدَّعوة** إلى الدّين، بنسبة متفاوتة الأهّمية؛ وأن نجد فيها، إلى جانب الأحداث التاريخية بمعناها الحقيقي، معلوماتٍ مزيفة أَملتها الأغراضُ الدينية والأهواء السياسية. لدرجة أنَّ النقد اللاذع الذي وجهَّه لها **كايتاني** Caetani أو لامنس (Lammens) لا يبدو متردداً في طرح مجمل المعطيات التقليدية بوصفها **نحْلاً** *(Apocryphe)*، تزويراً واختلاقاً. إنَّهُ غُلو يمكن فهمُه؛ ولكنْ لا يمكن تسويغُه أو تبريرُه؛ والمؤسف أكثر في هذه الكتابات، هو أنَّ الأمرَ لا يتعلق **بمحمَّد** وحياته وعقيدته وحسب، بل يتعَلق أيضاً بالجزيرة العربية وقبائلها وحواضرها، وعاداتها وتقاليدها ومؤسساتها. والحال، لئن كان مؤرخ يرمي جوهرياً إلى تحديد التواريخ وتوضيح الأحداث، عاجزاً عن الاستفادة منها على نحو مُجدٍ، فإن **عالم الاجتماع** (Le Sociologue) هو بخلافه، مدعوٌّ أكثر منه إلى استثمارها من خلال إكمالها بمعطيات **الاثنوغرافيا** (Elhnographie) والتاريخ المُقَارَن. الواقع أن **التزوير**، هذه الحجّة القوية التي يستطيع المؤرّخُ استذكارها

تتابع تطوّرها الخاص بها. وهو يسلّم، من جهة ثانية بتضاد الجذور في العربية. والحال، ليس للكلمات في العربية معانٍ متضادة (**أضداد**) وحسب، بل يكون لكلمةٍ واحدة مئة معنى مختلف (مثل **خال**، **عين**) بحيث إن فرضية الجذور المتضادة تبدو غير كافية ولا تفسّر شيئاً تفسيراً صارماً.

لقد أرهقت القارئ بمتابعة نقد م. ر.، نقطةً نقطة، خصوصاً أنّ هذا الأخير يغادر الميدان «اللساني» لينكبَّ على صلب المشكلة بالذات. ومما لا ريب فيه أنَّ من اليسير اتّهامَ مؤلّفٍ بتفويتات موجودة في موضعها المناسب، وبالتباساتٍ ناجمة فقط عن قراءة متسرّعة، وبأخطاءٍ لم يرتكبها قَطّ. من الواضح أن كل واحد حرّ في الحكم بقسوةٍ على كتاب، وأنه حر في قول ما يراه، ولكن لا بد للانتقادات من أن تكون مُثبتةً، ذات سند.

لكي يُلقي الحُزْمَ على حَدَثٍ أو بكل بساطة لكي يعتبره مُزوَّراً، إنّما يفقدُ أهميّته، منذ أنْ تتراجع **السببيّة التاريخية** مفسحةً المجال أمام **السببّية السوسيولوجية**[1]. فالأولى ترمي إلى تفسير الخاص، النّفسي، مجال الشمولي، الكلّي (Universel) وتسعى إلى تحديد «الشَّرط الأشمل، الأثبت، ذلك الذي يبيّنه لنا الاختبار مرتبطاً بالظاهرة التي ينبغي تفسيرها بعلاقةٍ ثابتة، أقلّه، في بعض الحدود المعيَّنة».[2] من الزاوية السوسيولوجيّة، السببُ المهَّم هو السابق الثّابت، قوّة انتشار الغاز في انفجار، وليس الظاهرة المباشرة التي تُطلق الحركة، عود الثقاب أو السيجارة التي تجعلُ الغازَ يشتعل[3]. والحال، فإنَّ التزوير يطال **الخاص** أساساً، ولا يبلغ **العامّ** إلاّ بصعوبة. ومثالُه أنَّ في الخصومة التقليدية بين عرب الشمال وعرب الجنوب، من المحتمل التمكن من البرهان على أنَّ هذه العشيرة الجنوبية هي في الحقيقة من أصلٍ جنوبي، والعكس بالعكس. وأن أخطاءً كهذه، غالباً ما تكونُ واضحة، ولا تُسَوغُ في نظرنا إِسقاطَ الخصومة (المنافسة) المعنية، بكاملها، ومعها رفض كل **نَسَابة** *(Généalogie)* العرب الأقدمين. ليس علينا أبداً أن نغضَّ الطرفَ، تالياً عن كون المهم من وجهة النظر السوسيولوجية وكذلك من زاوية **الجماعة**، ليس هو دائماً الحقيقي تاريخياً، بل هو أيضاً ما يُعتقد أنَّه كذلك. ناهيك عن كون هذه الخلافات لم تَغِبْ دواماً عن حكمة النَّسابة القدامى وحصافتهم: مثال ذلك أنّهم ارتابوا في الأصل الجنوبي لبني **جُذام**، مؤكّدين أن الأمر يتعلقُ بقبيلةٍ شماليّةٍ

(1) في الواقع، تبدو أنَّ صيغة التاريخ الحَدَثيّ قد جرى تجاوزها اليوم إلى حدٍ بعيد؛ ولحسن الحظ، تُناط **الفرضيّةُ والفهمُ** بمكانةٍ أكبر في الدراسات التاريخية المعاصرة. وبالفعل، لدى عدد كبير من المؤرّخين تغيّر في **المنظار** (Perspective) ناشئ من تأثير السوسيولوجيا والفنومنولوجيا (الظهوريّة). لكنَّ النسبيّة لا تحولُ، مع ذلك، دونَ تصوّر علميّ للتاريخ. ويرى **بيجانيول** (Piganiol) أن طموح **المؤرّخ الوَضْعاني** *(Positiviste)* لا يقلُّ، بفضل إنشاءِ أنماطٍ اجتماعيّة، شأواً عمّا فعله **كوڤييه** (Cuvier) حين سعى إلى ترميم الهيكل العظمي انطلاقاً من عظمة واحدة.
(A. PIGANIOL, *Qu'est-ce que l'Histoire*, p. 241, *Revue de Métaphysique et des Morale*, Juillet-sept. 1955; cf. *La réponse de M. H. I. Marrau*, pp. 248 sqq.).

(2) Cuvilier, *Introduction à la Sociologie*, p. 118.

(3) R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire*, pp. 118 sqq:
- Simiand, *La Causalité en histoire*, pp. 262-263.

تاهتْ في الماضي وسطَ اليمنيين[1]. ولا جَرمَ أنَّ مصالح سياسيّة تدَّخلتْ أحياناً للتسبب بتزوير. لكن تبدل الموقع (STATUT) غالباً ما كان فعلياً، سهَّلته لعبةُ التحالفات والقرابة الصوفية. وعندئذٍ قد ينزعُ التبدل إلى تبيان أنَّ قبيلةً رأتْ في فترةٍ من تاريخها، مصلحةً لها في الانضمام إلى أرومة (Souche) أخرى غير أرومتها الأصلية، ربّما لكي تستفيد على أحسن وجه من التنازع الإثني القائم. كذلك، عندما ينسبُ التراثُ المأثُور (Tradition) إلى **ابراهيم** أُبُوةَ عدد معيّن من المؤسسات السابقة للإسلام، فإنَّ من حق المؤرّخ أنْ يُنكر مثل هذه الشهادة. ولكنَّ عالِم الاجتماع يكونُ قادراً على الاستثمار المُجدي لمعطياتٍ كهذه! ففي نظره، هذه سمة أساسيّة للفكر الديني الذي يسعى إلى ربط كل شيء، بصانعٍ **كوّان** *(Démuirge)*، **ببَطلٍ مُحضِّرٍ** (Héros Civilisataur)**واحد**[2]. وكذلك، عندما يروي لنا **الإخباريون** (المؤرخون **الحوليّون**: (Annalistes) أنَّ الحَرَمَ المكيَّ كان يضمُّ، يوم استيلاءِ محمَّد عليه، 360 صنماً/ وثناً (Idoles)، فإن شكاً قد يحوم حول هذا الرقم، المبالغ فيه بكل وضوح. ولكنْ حين ننظرُ إليه من الزاوية السوسيولوجيّة، سيجري تأويله بوصفه **علامة تلفيقٍ دينيّ**: إذْ كان يجري السعي إلى وضع جمهرة أصنام حول الآلهة الكبرى التي كسفتها، فارتدت بعدئذٍ شكل معلَّقات بها وتابعات لها. فهل ينبغي الاستنتاجُ من ذلك أنَّ عالِم الاجتماع قادر على الوثوق وثوقاً كاملاً بمعطيات التراث؟ هذا يعني تزييف فكرتنا، لأننا حتى وإنْ سلَّمنا بغضّ النظر عن الخاص، فإنَّ الشعور بالقلقِ يستمر بقوة، على الرغم من كل شيء. ذاك أنَّ مسألة قيمية *Axiologique* pb **أو خلاقية**، تُطرح علينا هنا، ويمكن أن يكون نصها، التالي: حتى عندما نتموضعُ في ميدانِ العام، أية **قيمة** يمكنُ عزوُها إلى أحاديث (وتقاليد) يضيعُ

---

(1) Encyclopédie de l'Islam, T. I., p. 1090.

(2) لا شك، كما يرتأي ي. **مبارك** «أنَّ الدَّعوة القرآنيّة لم يكنْ في إمكانها تقديم شيءٍ حول هذا الموضوع ما كان معروفاً لدى سامعيها عبر الأحاديث القديمة»: Y. MOUBARAC, *La Naissance de L'Islam,* p. 19, *Lumière et Vie,* N° 25, 1956).

ولكن، مع **الإسلام، البطل الرمز،** [الواهب اسمَه لدينٍ] يتلقّى اسماً ويغدو **ابراهيم**. إن الأطروحة التي يدافع عنها هذا المؤلّف بمهارة، والتي تجعلُ من **البطريرك** *(Patriarche)* التّوراتي شخصاً مركزياً في المأثور الثقافي العربي السابق للإسلام، إنما تبدو لنا مُفرِطة.

أصلُها البعيدُ، أحياناً، في ليل الزّمان، ويجري تناقلها من جيل إلى آخر، ولم يجر تثبيتها كتابةً إلاّ بعد إنقلاب جذريّ مثل الانقلاب الملحوظ مع قيام الإسلام؟ سنكون قادرين أكثر على تقديم جواب، هذا السؤال، حين نستذكر، بهذا الصدد، التفريقَ الأساسي بين **البدو والحَضَر**[1]. إذ بينما تكون المؤسسات في المدينة (الحاضرة)، البؤرة الحضارية، على صلةٍ غالباً بالتيارات الاجتماعية الجديدة وتتأثرُ عاجلاً أو آجلاً بتحّولٍ ما عميق وقادر على تكييفها مع حاجات الجيل الصاعد، ترضى **العشيرة** البدوية الصغيرة، المحافظة في جوهرها، بالعيش في عزلة تؤمّن توازنَها الاجتماعي واستمرارَ تماسكها وديمومة اعتقاداتها. ويتلّقى الأبناءُ الذينَ يرعاهُم القدامى، تعليماً حيّاً منهم، سيقدّمونه بدورهم لأجيالٍ أخرى. بفضل هذا التواصل يكون الماضي معاشاً، ويكون الأجدادُ مُقَلَّدين، وتكون التقاليدُ محترمةً. فهذا التواصل الذي يُمَدِّدُ الماضي في المستقبل إنّما يجعل العشيرة البدوّية جماعةً بلا تاريخ. فسرعان ما تُنسى التواريخُ والأسماءُ، وتُنسبُ الأحداثُ إلى الأجداد الرَّمزيين أنفسهم. ولكن، على الرغم من هذه التغيّرات المحتومة في الذاكرة الجماعية، يستمرُّ نوع من الوفاء خلفَ الإعجاب. إن كل جماعة بدوية تحتفظُ بتقاليدها وتستذكرُ «تاريخها» وتستمد منه كبرياءَها، ولا تشعر إطلاقاً بالحاجة إلى تثبيته بالكتابة لأنّها تعيشُه بكثافةٍ وغيرة. والحال، عندما وُضعت للمَّرة الأولى، قبل الهجرة بقرن تقريباً، «**أخبارُ**» العرب والإسلام كتابةً، لم يكنْ قد ضاع كلُّ شيء من الذاكرة الجماعية. حتى في المدن حيثُ جرى الشعور مبكّراً بالحاجة إلى معالم تاريخية (**عام الفيل**)، كانت التقاليد القديمة لا تزال حيَّة جداً. فالحاضرةُ العربية القديمة، خصوصاً في الحجاز، كانت مكوَّنةً من تجمّع عشائر مرتبطة بالأرض، وفي داخلها كان يجري تناقلُ إرثِ الجُدُودِ من يد إلى يد، لهذا كانت الأحداثُ المُثبتة والمُؤرَّخة تتعّلق بتاريخ الحاضرة أكثر مما تتعّلق بتاريخ عشائرها. فالعشائر، على الرغم من تقدّم حقيقي، لم تكن قد تمكَّنتْ من قطع صِلاتها بالماضي البدوي، ولم تنقطع عن عيشه بكثافة.

إنَّ هذا الاحترم للتراث وهذا التواصل في النَّقل يدعواننا، إذاً، إلى

---

(1) انظر **لاحقاً**، الفصل الثاني.

عدم إسقاط أدب «**الحوليات**» المتأخر برمته، وأنْ نعطيه درجةً من الصِّدْقية، على الأقل تجعلنا جَذريين تجاه الغُلوّ في الثقة. لكنَّ الشكّ المنهجي، أقلّه إنْ لم يتحوَّل إلى **عصبيّة نَسَقيّة** (Esprit de Système)، لا يجوز له أنْ يقتادَنا نحو غلوٍ معاكس. لهذا، يبدو لنا ممكناً، وحتى مشروعاً، استخدامُ معطياتِ التراث، مع التحفظات والاحتياطات الاستعماليّة[1].

❀ ❀ ❀

■ أما مواقعنا السوسيولوجية فلا بد لها، بدورها، من أنْ تتحدَّد بقوَّة، فهي تقفُ وراء السؤال الثاني الذي طرِح علينا آنفاً.

إِننا نرى أن الإسلام أو أي دين آخر يتلّونُ بألوان أيديولوجية مماثلة، غدا محتوماً تحت تأثر التحوّلات التي زعزعت أسس الحاضرة المكيّة بالذّات. وفي طريقنا سوف نشهد تلك التطورات الاجتماعية التي تُشبه مياهاً جوفيّة، تتغلغلُ في بطءٍ وتفتّتُ مع الزمن المديد أصلبَ الصخور، فلا تترك منها سوى قشرة خارجية تحت رحمة أول صدمة عنيفة. ففي البيئة الاجتماعية لمكّة قبل الإسلام، كان هناك في الواقع حَدَثٌ كبيرٌ قيدَ الإعداد، وكان لا بدَّ له من أن يكون **مآلهُ التوحيد**: ظهور **الفرد**، بدلاً من **الشخص**. من البيّن أنَّ الأمر لا يتعلّق بتلك **الفردية** من دون **فرادة**، التي تتاخم الفوضى ولا تخضع لغير مصالح العشيرة العليا؛ بل يتعلّق بفردية فكرية تتحدّى التراث عندما يبدو خالياً من القيمة الأخلاقية، وتسعى إلى الانعتاق من عاداتٍ رتيبة ومن سُبُلٍ مَطْرُوقة، لتعيشَ حياةً منسجمة مع **القلب**، الصميم الداخلي.

إنَّ هذه المحاولة لعرض الحركة الدينية الموصولة بالانقطاعات الكبرى في التوازن الاجتماعي، والمتواصلة في موازاتها، هي أبعد ما تكون من تبخيس مساهمة الفرد في التمثلُن الفكري الجماعي. بل هي تسعى، على

---

(1) انظر أيضاً **لاحقاً، الفصل الرابع**؛ إذ توجد حالياً نزعة معيّنة إلى إناطة المصادر العربية بقيمة أكبر مما أعطاها **لامنس**. فالمصادر الأجنبية، الساسانية والبيزنطية، غالباً ما تكون متوافقة مع الوقائع والتواريخ التي يذكرها الإخباريّون العرب. راجع:
(Sidney Smith, *Events in Arabia in the 6th Century A. D.*; H. St. J. B. Philby, *The Background of Islam*, pp. 127 sqq.)

العكس، إلى لحظ كل أهميتها والتشديد، في الوقت نفسه، على الأصالة الكبرى لنبيّ الإسلام، وكذلك على روح مبادرته العميقة. لكنّها ترمي إلى التبيين كيف أنّ العمل الفردي يستوحي من التطّلعات الجماعية للبيئة التي يعيشُ المُصلِحُ فيها. والحال، لا يبدو أنَّ حتميّة/سببّية سوسيولوجية، مفهومة جيّداً حتى عندما تعلّم تناول الوقائع الاجتماعية كأشياء، ينبغي لها أنْ تغضَّ الطرْف عن المساهمة الفردية، و**دوركهيم** (Durkheim) نفسه لم يذهب أبداً إلى هذا الحدّ من التطرف، على الرغم من المظاهر المتشدّدة لمنهجه، الذي لا يخلو من تعارضٍ مع مذهبه الفكري.

المؤسف هو أنَّ خيار المجتمع/الفرد، الذي طبع سوسيولوجيا القرن التاسع عشر[1] بطابعه، يواصل وصم الدراسات المكرَّسة لمؤسّس الإسلام. فمن جهة، هناك **عصبية جمعوية** (Esprit de Collectivisme) تريد، حسب الملاحظة الصحيحة التي سجلها **تور اندريه**، «تمثيل التاريخ كأنه احتدام (دراما) بلا مؤلّف، كأنه عملٌ قامت به قوىً ساكنة» من دون أن تترك «عملياً أي مكان لكبار الأفراد القادة»[2]. ومن جهة ثانية، هناك **فردية مُفرِطة** لا تقلّ قابليةً للإدانة عن سابقتها، نظراً لأنّها تمثل موقف هذا المؤلف نفسه عندما يكتب: «في كل الديانات التي نستطيع الهيمنة على تاريخها حقاً، يأتي مصدرُ الطاقة من فرد واحد»[3]. وتبدو أكثر تمييزاً لهذه النزعة أيضاً، الأطروحة التي يدافع عنها **أ. كيونين** والتي ترى أن الإسلام هو نتاج آحادي لمؤسسه[4]. إنَّ الوقتَ لم يحنْ بعد للحديث عن الأصالة والإسهام الفردي في المألفة التي رصّنها **محمّد**. إنما نكتفي هنا بالتشديد على موقف منهجي. لهذه الغاية لا مناصَ من بعض النظرات أو الاعتبارات النظرية التي تبدو ضرورية في المقام الأول.

---

(1) G. Gurvitch, *Vocation actuelle de la Sociologie*, pp. 25 sqq.

(2) Tor Andrae, *Mahomet*, p. 7.

(3) Tor Andrae, *Mahomet*, pp. 7 sqq.

(4) A. Kuenen, *L'Islam offre-t-il les caractéristiques de l'Universalisme Religieux?* p. 15.

انظر لاحقاً: **الفصل السادس**. إن هذه المنهجة تتراجع اليوم تراجعاً جدياً، ويزداد الانكبابُ على تبيين أثر البيئة الشخصية التاريخية ورد الشخصية على البيئة.

في النزاع القديم الذي وضع المجتمع والفرد موضعَ تعارض لأمد طويل، لم يظهرْ ممكناً أي حدٍ وَسَط. فمن جهة، هناك الضغط الاجتماعي، السببيّة الصارمة: الفردُ دُمية اجتماعية؛ ومن جهة ثانية، هناك حرية الفعل، أصالة الإبتكار، جواز القوانين: الفردُ مُبدع اجتماعي. ومع إدخال مفهوم **الموقف** في علم الاجتماع، أراد المؤلّفون المعاصرون حلَّ هذا النزاع المزعوم، وإيجادَ تسوية بين الحلّين المتطرّفين. المؤسف هو أن مفهوم الموقف، في غياب تعريف دقيق له، وعلى الرغم من كل الآمال التي يحقُّ لهذا المفهوم أنْ يثيرَها، إنّما أثارَ، في نهاية المطاف، من المشاكل أكثر مما حلَّ. وللاقتناع بذلك، يكفينا أنْ نتحرّى الصفحات التي خصّصها له السيد **جيرو**. باختصار، **الموقف** محدَّد فيها بوصفه استعداداً إيجابياً أو سلبياً، للفعل أو لعدم الفعل، يجري اتخاذهُ إزاءَ مثير (Stimnlus). وطبيعةُ هذا المُثير هي أيضاً قليلةُ التحديد مثل الاستعداد أو ما قبل الاستعداد، الذي يؤثر فيه: فالمثير قد يكونُ عضوياً، نفسياً أو ثقافياً. في ظروف كهذه، ينطوي مفهومُ **الموقف** على كل ميدان علم النفس، وعلم الاجتماع، وهما علمان يمكنُ تعريفهما، في آخر الأمر، بوصفهما الدراسة العلميّة للمواقف (الاستعدادت). إنَّ هذا الترسيم المقصود للمسألة يرمي إلى إظهار نواقص الحلّ، أكثر من إظهار الحلول المُقترحة. في الحقيقة، جرى إدخالُ تفريقات بالغة الشفافية أحياناً. ولكنْ جرى دوماً توّسع كبير في هذا المفهوم فلم يعدْ في الإمكان استعماله بفعالية[1].

والحال، فمن الوجهة السوسيولوجية، **الموقف المحدَّد بوصفه استعداداً للفعل**، لا يزال بعيداً من تقديم كلّ ما يحقّ لنا انتظاره من مفهوم أساسي، إذ يبدو لنا أن في الإمكان التفريق بين ما هو **فِطْري** (Inné) **وفردي** (مجال علم الطبائع) وما هو من **مورد اجتماعي**. وفي الحالة الأخيرة يمكننا التفريق، بحسب نظام العمومية الهابطة والأهمية الصاعدة، بين **المواقف المفروضة** (أحكام مسبقة أو ابتسارات *Préjugés*؛ رواسم *Clichés* ، وكل ما يتعلق بالوعي الجمعي) وبين **المواقف الشخصية** (سلوك الفرد عندما يفتكرُ عمله بدلاً من الرّد عليه سلباً) **والمواقف الإبداعية** (مبادرات يقوم بها المُصلح لتحقيق المثال الجديد الذي يغدو

(1) R. Girod, *Attitudes Collectives et Relations humaines.*

ممكناً تفسيرُ ماتدينُ به **المألفةُ** (Synthèse) التي صاغها، إلى البيئة الاجتماعية التي أثارتها من جهة، وما تدين به هذه المألفةُ إلى عبقريته الفذة استطاعت أن تستشفَ، قبل الآخرين، نزعاتِ الجيل الصاعد، من جهة ثانية. وفيه، حسب عبارة هـ. برّ «يمرّ التيار الاجتماعي، إذا جاز القولُ، بمزيدٍ من القوَّة والثبات»[1]. وبفضل مبادرته تحقق الإصلاح أخيراً، بعدما بات ضرورياً[2].

❀ ❀ ❀

---

(1) Moret et Davy, *Des clans aux Empires*, Introduction par H. Berr, p. xv.

(2) ما المكانةُ التي يحتلّها الفردُ في علم الاجتماع الديني؟ هنا أكثر من أي موضع آخر، يبدو أنَّ عمله يكونُ في الأغلب متديّناً، جرّاءَ الرتابة والطقسيّة. ناهيك بأنَّ منَ الملاحظ عموماً أنَّ المصلح الديني يسعى دواماً ولا يصل إلاَّ بصعوبة، إلى التحرّر من القيود الحديدية التي يصنعها المجتمع، لإقامة **حقوق القلب** وضمان ازدهارها الحرّ في اتجاه المصدر المُبدع. والحال، إنْ ظَلَّ علم الاجتماع الديني جامداً فإنه لن يقتدر على صرْف النظر عن هذه المحاولات الفردية التي تحمل في صميم الطقس المتحجّر بعض البذور الحيّة، مُتَوقية بذلك جَفَافَ الجذر. لهذا، إلى جانب الدراسة الظهورية (الفنومنولوجية) للمقدّس في كل جوانبه المتنوّعة، يبدو ضرورياً تخصيصُ مكانة مميَّزة للجوانب التي يفضي **التبشيرُ** *(Apostaolat)* إلى إدخالها على تغيير المنظار في فهم هذا **المقدّس** بالذات.

إنَّ الإسهامَ الفردي المعترف به على هذا النحو، يجعلنا نرى أنَّ من مهام علم الاجتماع الديني تفسير الوقائع التي يدرسُها، لا بدافع البحث في التفهّم الودّي، الذي لا بدّ منه آخرَ الأمر، بل بدافع فحص الظروف الخاصة التي أنجبتها، واستطاعت بفضلها أن تتحوّل إلى **شعيرة** (Rite) وأنْ تدوم؛ وكذلك، لا بدافع توصيف خارجي، بل بدافع العمل على تبيان **الظاهرة وهي تفعل**، وكيفية تجاوبها، ردّها على الحياة الاجتماعية والفردية.

على الرغم من مشاطرتنا أفكار السيد **منشينغ** (Mensching, *Sociologie Religieuse*, Payot, Paris, 1951) حول أكثر من نقطة، فإننا نرى أنَّ الجزءَ الذي يخصّصه للظهوريّة إنما يذهب إلى أبعد مما تُجيزه سببيّة سوسيولوجية، ولو نسبيّة. يرى السيد منشينغ أن النظرية التي تسعى إلى تقديم الدين بوصفه «تعبيراً عن ظروف وعوامل اجتماعية، ووفقاً عليها»، هي نظرية «خاطئة برمتها من الوجهة التاريخيّة» (م. س.، ص 8). لا ريب في أنَّ المؤلّفَ على حقٍ، بقدر ما تسعى النظرية السوسيولوجية إلى وصف الواقعة الدينية كأنها مجرّد ظاهرة عابرة للحياة الاجتماعية أو الاقتصادية. لكنَّ السببيّة الاجتماعية لا تذهب بالضرورة إلى هذا الحد البعيد، ويبدو مشروعاً أنْ نحاولَ توضيح الظروف التي أثارت جملةَ تيّاراتٍ مؤاتيةٍ، وجعلت عملَ المُصْلِح ممكناً، بدلاً من تفسير كل شيء بعبقريّته أو

في حالة فكرية كهذه، نرغب في النّظر، هنا، إلى عمل نبيّ الإسلام. إنَّ أصالته العميقة تنبعُ من كونه مسكوناً، على نحو حميم، بروح بيئته ومعنى عصره: لقد أناط المجتمع العربي بديانةٍ أكثر توافقاً مع ثقافته وتطلعاته وسلوكه، من أية ديانة أخرى قد تأتيه من خارجه. وإن موقفه من الأيديولوجيا القديمة كان في آنٍ مُبدعاً ومُحطماً. لكنَّ المبادرة التي أخذها، كانت متجذرةً في هذه البيئة عينها التي عمل على تحويلها. الواقع أن المجتمع المكيّ، بعد تطوّر سريع ـ سنعود إليه ـ كان على وشك التخلي عن عبادة **الآلهة القَبَليّة** ليتبّنى **ديانةً ذاتَ منازع قوميّة** [نسبة إلى **القوم**، لا **الأمة** *Nation*، كما يُشاع] (*). وبفضل تضافرِ سعيدٍ في ظروف خارجية، كانت **مكّة** التي كان صعودها المذهل يُثير غيرةَ منافستيها، **الطائف** و**المدينة**، على وشك فَرْضِ شُرعتها على مُجمل البلد. ذاك أنها كانت، لفترة، مرتبطة بعبادة آلهتها المحليّة، فنهضت بسرعة إلى تصور أسمى للإلهي، من شأنه جمع أكثر العرب. والحال في بيئة عنوانُها **الصراع لأجل الحياة في كلِّ الآنات**، حيث لا يحلُّ شيء محل نُكران الذات سوى المبادرات الفردية الموّجهة بقوةٍ نحو التجارة، كان من المحتم ظهور بعض الشخصيات النخبوية. ولكن **الديانة القومية** التي تشكل آخر مرحلة قبل الشمولية، العالمية أو الكلية *(Universalisme)* كانت هي أيضاً، ومن جهة ثانية، المقفز الذي تقفزُ منه النفوس الرفيعة إلى صوفيةٍ قادرة على تفجير القشرة التي لا تزال تخنق الرّوحَ الحر. صفوة القول إن الهيمنة المكّية، حين شقّت الطريقَ أمام الشخص، إنّما حضّرت قيام الإسلام.

وحتى نتمكّن، على نحو أفضل، من فهم مبادرة **النبيّ**، من المناسب التوجّه، إذاً، إلى **البيئة** التي عاش فيها، أي إلى حاضرة القوافل، **مكّة**؛ ولكن أيضاً، إلى **المجتمع البدوي** حيث تلّقى تكوينه الأول، بعاداته وتقاليده،

بانفعالاته. فلئن كان صحيحاً أنَّ مذهباً سوسيولوجياً *(Sociologisme)* سيئ الفهم، يُنْكِر ما هو شخصيّ وروحيّ وحيّ في واقعة دينيّة، فإنَّ من شأن غُلُوٍ معاكس أن يجعل المُسْتَكْشِفَ لا يرى ما تتضمّنه الظاهرةُ من عام وثابت: **هما السبيلان الوحيدان الوضعيّان لدرس المقدّس**، وبنحو أعمّ **الاجتماعي**، دراسةٌ موضوعيّة ■

(*) ملحظ المعرّب.

بمثاله الجَمْعي وبثقافته[1]، فكيف حدثَ في بيئةٍ محافظة إلى هذا الحدّ، الانتقالُ من **الفردية البدوية الفوضوية إلى فردية الحَضَري، المَدَني، شبه الواعي لواجباته المدنية؟** هذه أولاً وبنحو خاص هي المسألة التي تشغلنا هنا، وستتاح لنا الفرصة لتبيان أنَّ هذا الانتقال تم بشكلٍ غير ملحوظ، وتواصلَ في موازاةِ الحركة العامة للتطوّر. ومن المُثير أنّ نلاحظ أن كل مرحلة اجتماعية سياسية من مراحل المجتمع العربي قبل الإسلام، يُقابلها تصوّر متجدِّد للشخص، ويتوافق من جهة ثانية مع مرحلة دقيقة من مراحل الحياة الدينية. هذه الحياة الدينية تبدأ بالأرواحيّة (*Animisme*) وبالتقدير الكبير للأجداد، وتسير بعد الاستقرار على الأرض، نحو عبادة الآلهة القَبَليّة، لتَفضي إلى الديانة القومية التي يؤشّر انحطاطها على انتصار الشخص، وعَصْرِ الشمولية.

إن البحث الراهن، المتُصوَّر على هذا النحو قد يُسوِّغ عنوانه، الذي يمكنُ الحكم عليه بأنّه مُفخَّم قليلاً، لما اعتمدنا فيه من وجهةِ نظرٍ ومن منهج. إن سوسيولوجيا الدين، أو دين ما، لا ينبغي لها في الواقع أنْ تكون سوى دراسة الظواهر الدينية بحسب المعايير السوسيولوجية. والمؤسف هو أنَّ هذا العلم، على الرغم من مواصلة صراعه لأجل استقلاليته، لا يزال لدى الكثير من المؤلّفين شديدَ الارتباط بالفلسفة، وحتى بالميتافيزيقا. كتب **ج. واتش**: «مع ذلك فإننا نواصل التفكير، على الرغم من وجود فلسفة كاثوليكية وفلسفة ماركسية للمجتمع، بأنَّ من غير الممكن سوى وجود سوسيولوجيا دينية، وأن في استطاعتنا دراسة مختلف وجهات النّظر وتطويرها وفقاً لمقياس متغيّر، لكنّه لا يستعملُ سوى مجموعةٍ واحدة من المعايير»[2]. بانتظار حدوث التوافق بين المتخصّصين حول **سوسيولوجيا غير ـ أيديولوجية** (*Sociologie a-idéologique*) تكون ممارستهُ، كعلم، هي الوسيلة الفُضلى لإنشائه وبنائه.

---

(1) نشير إلى مقال مهم لولف E.-R Wolf، ميزتُه الوضوح والإيجاز: The Social organization of Mecca and the Origins of Islam, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, pp. 329-356, Albuquerque, 1951.

(2) J. WACH, La Sociologie de la Religion, in *La Sociologie au XX^e siècle*, I, p. 428.



الفصـل الأول: البيئة

■ ببضع كلمات، شبه الجزيرة العربيّة هي كتلة هائلة من التربة الغرانيتيّة والصحراويّة، ضخمة مثل **رُبع أوروبا**، مُحاطة بجبالٍ مُهَدِّدة، وخاضعة بكُليّتها لكلّ قساواتِ المُناخ الاستوائي. يحدُّها غرباً البحرُ الأحمرُ الذي يفصلُها عن المُنحدر الإفريقي. وجنوباً يرسمُ حَرفها المتصّدعُ **(الصّدع)** في مواجهة المحيط الهندي، قَوْساً شديدَ الانفتاح، ينكسرُ في الجنوب ـ الشرقي ويُبرز مُنمنماتِ الساحل الشَّرقي؛ وهذا ينتهي بطريقٍ مسدودٍ ضخم تغيضُ فيه مياهُ الخليج. إنَّ الجزيرة العربيّة المُحاطة بجبالٍ ساحلية وشواطئ صخرية على امتداد واجهاتها البحرية الثلاث، تمتدُّ شمالاً نحو صحارى الشام الشاسعة، التي صارت على هذا النحو كُتلةً معزولة حقاً، (شبه) أو **جزيرة** كما يسمّيها قاطنوها.

على الرغم من تمتع واجهاتها البحرية الثلاث بظروف مناخيّة بالغة التنوع، فإنها، مع ذلك، غير متمايزة كفايةً من حيث تضاريسها: سهل ساحلي مُقفر وجبال جرداء تكاد تطلّ على البحر مباشرةً، تتخلّلها هنا وهناك شِعابٌ ومضائقُ تسمح بالتواصل مع الداخل بسهولة. هناك تمتدّ، على مدى النظر، في الشمال والجنوب، سفوحٌ جبليّة في الوسط، ومنخفضاتٌ صحراوية من أخلى منخفضات العالم: **النُفود**، **الدَّهناء** الرهيبة، والصَّحارى اللامتناهية المسمّاة **الربع الخالي**، بحق، فوق أرض شاسعة، مُسْتَكْشَفة بالكاد.

إنَّ **الحجازَ**، مهدَ الإسلام، يتّسم، مع التشديد أحياناً، بالظروف المُناخية ذاتها، وبالتضاريس عينها المتراكبة والمتصادمة في مُجمل شبه الجزيرة. فهو يمتد من خليج العقبة حتى الخط 20، على طول البحر الأحمر حيث

يسودُ طقس حراريّ شديد، وينفصل عن هذا الممَّر الضيّق بسهل ساحلي، **تهامة** التي يطلّ عليها مباشرةً منعطفٌ جبلي غيرِ ذي زَرْع، وبدون مطر تقريباً، يُمكن من خلال شِعابه التواصل مع الداخل الصحراوي. في هذه المنطقة المعزولة بشدّة، فوق المنحدرات التي يتخلّلها «وادٍ عقيم»، تنهضُ **مكّة** على ارتفاع 400 متر، مكاناً للحج ومركزاً للتجارة منذ زمن قديم جداً، وإلى الشمال، نحو الداخل، تتمتع **المدينةُ**، ثاني مدينة مقدَّسة في الإسلام، بُمناخ أرحم نسبّياً. فتربتُها المغطاةُ بحُمَم بركانية تصلح لزراعة النَّخيل الذي جعلها واحةً غنيّة. لكنَّ المرتفعَ الواقع جَنوب شرقي مكة، بنحو خاص، هو الذي يجعل هذه المنطقة المعزولة قابلةً للسَّكَن. أما **الطائفُ**، ثالثة مُدن الحجاز، فهي **جزيرة خضراء**، تُزْرَع فيها أهم الأشجار المثمرة في البلدان المعتدلة. كتب **لامنس**: إن هذه المنطقة الجذّابة «وامتدادها الجنوبي، سلسلة **السَّراة** (Sarat)، يظهران كأنَّهما قطعة ألبيّة»[1].

لكنْ، على الرغم من هذه التنوعات الإقليمية ومن تضاد ملحوظ تماماً بين شمال الجزيرة العربية وجنوبها، فإن الوحدة النسبّية للتضاريس والمناخ القاسي والجافّ الذي لا يُعَدِّله أيَّ نهرٍ جديرٍ بهذا الاسم، يجعلان منها سفحاً هائلاً مضاداً للحياة. فمع مساحة ثلاثة ملايين كم^2، لا يكاد يُحصى فيها أكثر من 12 مليون نسمة[2]. وهي، مع ذلك، غنّية نسبّياً بإمكانات تربتها، خصوصاً في الحجاز حيث لا تعيشُ المُدنُ المقدّسة إلاّ من الحج والتجارة. الواقع أن الجفاف والقيظ وملوحة التربة الشديدة، تؤثر معاً في النباتات والحيوانات وتضغط بشدة على الطاقة البشرية.

ولكن قد يقال إن نبات الصحراء يملك، على غرار البدويّ وحتى أعلى درجة، هذه الفضيلة العربية بامتياز: **الصَّبْر**. فعلى الرُغم من جفاف

---

(1) Lammens, *Berceau*, p. 17.

(2) رقم تقريبيّ، لأننا لا نملك أيّ إحصاء جدّي شامل لكل الجزيرة العربية. [هذا، عام 1958. تاريخ صدور الكتاب. أما حالياً فيُشار إلى أن عدد سكان الجزيرة العربية أكثر من 18 مليون، أغلبهم من البدو. ويذهب غازي القصيبي، في كتابه عن **الإدارة** السعودية، إلى أن المملكة تسير نحو 40 مليون نسمة؛ لكنه لا يستند إلى أي مصدر إحصاء رسمي أو عالمي]. ملحظ المعرّب.

عظيم يدوم عدَّة أشهر، تكفي بعضُ زخَّاتٍ كبرى لحيوية النباتات الصحراوية الشديدة، ولكي تعود إلى الحياة القوية والعابرة مثل الإعصار الذي جعلها تنبعث وتنهض، وحينئذٍ يمكننا أن نشهدَ هذا المشهد البديع والجميل، وهو أن نرى الصحراء، حتى في أجزائها الأكثر عُرْياً مثل **النفود والدهناء**، تتحوَّل إلى حديقة كبرى، إلى «سهل شاسع»[1]. لكنَّ هذا الرخاءَ قصيرُ الأمد. إذ لا تتأخر شمس لاذعة وبلا رحمة، عن إِحراق كل شيء، فيمضي **العربي** مع عائلته وقطعانه، من مورد مائي إلى مورد آخر، مردّداً الأغنية البدوية القديمة التي تعبِّر عن مرارة الانفصال والابتعاد عن المضارب المهجورة.

لا توجدُ شروط أفضل من هذه الشروط لتطور البداوة التي يتحدّد مجال توسّعها بـ«الأراضي الخاضعة للجفاف، حيث لا تسمح الزخّاتُ النادرة وغير المنتظمة بنباتٍ متواصل، لكنها تسمح فقط بنباتٍ صحراوي متفرق. هذا النبات الصحراوي سيشكلُ المراعي المتباعدة والقليلة الغذاء؛ فالماشية لن تتمكَّن من استعمالها إلاَّ عبر خضوعها لتنقلات دائمة»[2].

غير أن هذا العامل الطبيعي، **المُناخ**، لا يمكنُه أن يؤاتي البداوة إلاّ على حساب المدينة. ولنكرِّرْ أن المدينة في الجزيرة العربية غير مدعوّة إلى نمو كبير وطبيعي البتة. صحيح أنّ الواحات، مع غابات نخيلها وحتى أحياناً مع نباتاتها الوافرة، الرّهماء[*]، تُيسّر الحياة الحَضرية وتأذنُ بتفتّح عدد صغير من الحواضر. لكنَّ المُناخ وما يُنمِّي من **العصبيَّة البدوية** يحدّان كثيراً من إمكاناتها. الواقع أنّ حياة التشرّد عبر مجالات معزولة تجعل **العربيَّ كائناً مستقلاً بقوة. فهو المتحرّكُ بفرديةٍ فوضوية، المعتادُ على حياة حرّة لا يعوقها أيُّ ضبطٍ اجتماعي صارم، ولا يستشعر بأي استعداد للعمل في الأرض**. إن التراب يؤثر فيه تأثيراً ضعيفاً وبدون ديمومة. فهو إنْ أحس بين وقت وآخر بالحاجة إلى **الانغماس** في حياة المدينة الضجّاجة، إذا دفعته ضرورةُ التبادل،

---

(1) Montagne, *La civilisation du désert*, p. 20.

(2) H.-P. Eydoux, L'homme et le sahara, p. 71.

(*) المرهومة بمطر خفيف. [م. م.].

دورياً، إلى زيارة الأسواق الحَضَريّة، فإنَّ المجتمع الكبير لا يتمكَّن، مع ذلك، من احتوائه. إن الحياة بلا عوائق في الصحراء، تغدو، آخرَ المطاف، ضروريةً بالنسبة إليه، ضرورةَ الهواءِ الذي يتنفسه. فهو حين يضربُ في الآفاق، جارياً أمام الخطر، باذلاً قُصَاراه، إنّما يُعَبِّر عن مقصده من وراءِ وجوده. فعنده الحرب هي الوجه الآخر **للعزلة** التي تبدو ضرورية لحياته المستقلة وغير المنضبطة. والحال، فإن **المجتمع البدوي** هو **مجتمع حربي** جوهرياً، وأن كل نشاط بدويّ خارج استعمال الأسلحة هو في نظر أعضائه حَط من كرامتِهم الذكَرية.

إن الجزيرة العربيّة، غير المتناسقة وغير المتنوّعة كفايةً، والتي لا تملكُ سوى طاقة اقتصادية ضعيفة جداً لتغذية الحاضرة الكبيرة، تبدو هي المكان المجُتبى للبداوة. فهي حتى قيام الإسلام، لم تشهد قطّ سوى حالاتٍ اجتماعية ضعيفة التمايز، وأجهزة سياسيّة بدائيّة. وعندما نتجاوز لعبة السببية الجغرافيّة، يجعلنا التاريخُ نشهدُ فجأةً تفتّحَ **امبراطورية**، ونلاحظ أنّها مشابهة لربيع الصحراء، فهي مثله قوية وغير قابلة للتوقع، لكنَّها ثانوية، عابرة على غرار الظروف التاريخية الخارجية التي أدَّت إلى ولادتها. وعليه، ليس هذا سوى انتصار إضافي ينبغي رفعه إلى قائمة جوائز **العربي** هذا، ذي العقليّة العمليّة والمنفتح انفتاحاً خارقاً، الذي عرف كيف يستفيد من الظروف الدوليّة كلما بدت مؤاتيةً له. عندها، تغدو الحياةُ أكثر يُسْراً، والطاقة السكانية أكثرَ قوَّةً، وتخرجُ الصحراءُ ما في جوفها من حياةٍ لتمطرهُ بقوَّة على الدول المجاورة. إنها حركة شبه دورية، تمثّلت في الماضي بغزوات الساميّين المتعاقبة التي لم يكن الإسلامُ سوى واحد من أشكالها الأكثر روحانية[1].

(1) ربما كان في إمكان نفط الجزيرة العربية أن يكون مُثيراً لتوسّع مماثل، لولا **التأخر التقني** الذي لا يمكن سبرُه، بالمقارنة مع الحضارة الغربيَّة.

الفصل الثّاني: البدوُ والحَضَرُ[1]

■ إن أحدَ الأسباب الكبرى التي حملت الدكتور **طه حسين** إلى إسقاط الشّعْر العربي الجاهلي واعتباره منحولاً، هو أنه - في نظره - لا يعبّر تماماً عن مشاعر واضعيه. وبينما يبيِّنُ لنا **القرآنُ** أنَّ العربيَّ المتمسّك باعتقاداته والمكافح لأجلها، هو **طمّاع ومنافق**، يصوّره لنا الأدبُ الجاهليُّ **لامبالياً** إزاءَ الآلهة، **كريماً وفروسيّاً**، مشاركاً في **طَقْس الشَّرَفِ**[2] وحدَه.

مع ذلك، لا يمكنُ أن يغيبَ عن ناقدِنا البارز أنَّ **الشّعر** يدورُ، خصوصاً، في المجال الخالص للوهم. فهو ليس واقعياً بالضرورة: كما يصفه هو في المقام الأول **المثالُ الجَمْعي** للقبيلة، عما يتمثّله في عَصْرٍ معيّن. كما نرى أنَّ **القرآن** يتهم الشعراءَ بأنّهم يهيمونَ في كل وادٍ ويقولون ما لا يفعلون[3]. لكن، لتصويب مبالغات ذلك الشّعر المَدْحي والمثالي، نملك وسيلةً فعّالة، نعني القصائدَ الهجائيّة. الواقع أن كلّ عيوب البدوي موصوفة فيها بعناية فائقة: **جشعه** الأصمّ، **انتهاكه** لُحرمة الكلام المقطوع، **وصَغَاراته**.

إلى ذلك، يبدو في معرض الكلام على طبع **العربي** أننا فقدَنا ضرورةَ التفريق الكبير الذي أقامَه **القرآنُ** بين البدو والحَضَر. فالشّعْرُ الجاهلي يصفُ مثالَ فُروسيّة تشوّهه كثافةُ الحياة الاجتماعية، بالضرورة، في المراكز

---

(1) نسترجع في أولى فقرات هذا الفصل، موضوعاتٍ وُسّعت في موضع آخر. انظرْ: (مقالة ظهرت باسم مستعار: **فؤاد شهاب**). *Le Monde Arabe*, n° 17 du 28 Janvier 1952, pp. 29 sq.

(2) B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*.

(3) **القرآن**، 26/ 224 وما بعدها.

الحَضَريّة. إنَّ عدَّة سمات مميّزة **للأعرابي** (العربي البدوي) لا يمكنُ فهمُها، آخرَ المطاف، إلاّ من خلال حياة التشرُّد في وَحْشَات الصّحراء الجبليّة. هناك يظهرُ طبعُه الفطري، ويكتسبُ استقلاله الفكري وشخصيّته المُتعالية والمتعجرفة، ويتعلّم المكْرَ مع الحياة في صراعه القاسي من أجل الوجود، ويتعلّم الاعتماد على نفسه أولاً، بدون انتظار أية معونة من **آخر**. وفوق ذلك، هذا اللفظ الأخير يترجَّع صداهُ سيئاً في مصطلحه: فيستبدله فيه بلفظ **القبيلة**. وكلما كانت هذه كثيرة العددِ وقويةً، كان أعضاؤها أكثرَ مهابةً، وكان التحالفُ معهم منشوداً أكثر. إن البدوي ينعكسُ في جماعته، يتعزَّز بها، ولا يكون له موقع حقوقيّ إلاّ بقدر ما تقبلُ هذه الجماعة التجاوبَ معه والدفاع عنه ■

شخصيّةُ البدوي هِبَةُ الصحراء. فعلى مثال البيئة التي يعيشُ فيها، هو في آن بخيلٌ وكريمٌ، غضوبٌ وحليمٌ، عنيفٌ ولطيف. حياتُه مصنوعة في كل يوم من تناقضات مثلَ العُزلات التي يجتازُها: رمال حارقة وواحات غنيّة. إن حياة التشرّد هذه تعلِّم عدم التسرّع البتّة، واستعمال الصبْر، والتسليم. ذاك أنَّ حرماناً مستديماً يعطي لكل أعماله وحركاته طعمَ مرارةٍ دفينة: تتّسم بهجتُه بِسِمَةِ كآبتهِ، وهو في مُتَعِهِ العابرة تظلُّ تفاهةُ الوجود ماثلةً أمام ناظريه. إنَّه فيلسوفٌ على طريقته، عرف كيف يصوغ حكمةً رفيعةً وقديمةً قوامُها التشاؤمُ والانقيادُ، لكي يُحسنَ الاهتداءَ في حياته. إن أصداءَ هذه الأخلاقية العملية في جوهرها وجدت نَبَراتٍ ثاقبةً لدى الممثّلين الكبار للبارناسيّ (Parnasse)(*) الجاهلي، المُسمَّى **طَرَفَة**.

لكنَّ هذه الحياةَ الرتيبة تحملُ في طيّاتها كل التناقضات. فهي نتاجُ خيال خصب وقويّ، تتلوَّنُ بكل مبالغات الحياة الحَضَرية. إن البدوي يحلمُ بالمجد، بالمآثر الحميدة، بالعظمة، بكل ما يمكنه إثارةَ العَجَب. فهو لا يرغب في نظم أشعارٍ غير مُجزية تكريماً للآلهة، بل يريد نظمَ قصائد تشهرُه وتستدرُّ إعجابَ الآخرين. إن كل ما يعذّبه إبّانَ عزلته المديدة، يحقّقه في

(*) Parnassas: جبل يوناني، مكرّس لأبولون، عند سفحه مدينة دلفي، وهو مهبط الإلهام الشعري والفنّي. [م.م.].

حلم يقظة ويتمثّله كأنّه معاش. فهو **شجاعٌ بلا تقصير، كريم بلا اتّهام، نجّاد، مِضياف، حرّ في شعره كما هو حرّ في شخصه**. ومنذ أن تلوح له الفرصةُ للتغنّي بمآثره الوهميّة غالباً، في اجتماع قَبَلي، يَمُطُّ كيانَهُ المضغوطَ وينطلق بكل حماسٍ محرومٍ/ مفطومٍ، إلى مبالغات حياة اجتماعية كثيفة، بلا تخوم!

ندرك أنَّ حياة شديدة العزلة أو التوحّد إلى هذا الحد، إنما تجعل البدويَّ صعب التكيّف مع الحياة الاجتماعية. فهو غير منجذب كفايةً إلى أرض قليلة الغذاء، وتالياً يُعَدُّ في المقام الأول إنساناً لم يتمكن الترابُ من ضبطه. إنَّ الحياة الحَضَرية، بكلٍ ما تتضمَّن من استقرار وانتظام في مجتمع متعدِّد المؤسسات والضوابط، تظلُّ في نظره المجهولَ الأكبر، من دون جاذبية ولا إغواء. إنّه متعطّش للحرية، ولم تنقطع التقاليد القديمة عن الظهور له بمظهر الخير الأسمى، مما جعله يشعر بصعوبة التكيّف مع بيئةٍ تبدو جاذبيتها لناظريه عقبةً أمام حرية فعله. قيلَ فيه إنَّه **فرداني** (Individualiste)[1]. ويبدو الوصف صحيحاً إذا قمنا بتحديده؛ وإلاّ فإننا نخاطر بتجاهل مداهُ الحقيقي، والضّياع في متاهات الجدل[2]. هذه **الفردانية** لا تعني أولاً موقفاً حراً إزاء القيم والأمور الاجتماعية. فمن هذه الزاوية، يُعَدُّ البدوي **امتثالياً** (Conformiste)؛ أو **انقيادياً**. إذْ إنَّ مسلكه هو تعاقبٌ طويل لأفعال تقليدية وعُرفيّة، وإن واجبات الضيافة والثأر، والتضامن مع بني قومه، والمؤسسات التي أنشأها المجتمعُ حول **الحياة العائلية** «ولادة، خِتان، خطوبة، زواج، طلاق، وفاة، مآتم...) **والاقتصادية** (مُلكية، ماشية، معارض وأسواق...)

---

(1) لحكم أعمّ حول البدوي، أنظر: **لامنس**، م. ن.، ص Lammens, *Berceau*, p. 187. 107. وما بعدها، وص 201، وللمؤلف نفسه:

- *Le chantre des Omiades*, p. 135, et *L'Islam, Groyances et institutions*, pp. 12, sq.

- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، صص 37 و41 وما بعدها؛ لورنس، **أعمدة الحكمة السبعة**، ص 50 وما بعدها؛

- Müller, *En Syrie avec les bédouins*, pp. 4 sq., 182 sqq: Daughty, *Arabia deserta*, p. 191.

(2) بشر فارس، **الشرف**، ص 142 وتمهيد ص X.

والدينيّة (اعتقادات، عبادات، تقوى، أمانيّ، شعوذات...)، وألوف الوقائع اليومية المتعلقة بالسلوك الاجتماعي، وباختصار إن كل هذه الآداب المقننة للعمل والتفكير، بحكم الممارسة، والمتجذّرة بشدّة في العادات، إنما تضع حدوداً ضيّقة لحريته وتجعله كائناً من دون تغيّر ملحوظ.

كما أنَّ هذه الفردانيّة لا تعني غياب حدٍّ أدنى من **التكافل** الذي من دونه تغدو الحياةُ مستحيلة. لكنَّه تكافل أو «تضامن ميكانيكي» كما قال دوركهيم. فهو لا يستلزم قسمةَ العمل، ولا التعاون الوثيق بين الخلايا الاجتماعيّة. والعشيرة التي تُشبه قفيراً، هي كلّ عضوي يتحرَّك على إيقاعٍ واحد. فكل أذىً يطال أحد أعضائها يشعر به الكلُّ، ويستثير ردَّ فعلِ الكلّ. إن تضامن البدوي مع بني قومه يؤمّن له عونَهم الكبير في أوقات حياته العصيبة. فهم في آن درعه وسيفه، سندُهُ وخلاصُه. ولكن عندما يكون التصادم عنيفاً بين مصالحهم ومصالحه الشخصية، يكون في إمكانه أنْ يضحّي بقبيلته على مذبح الأنانية. عندها يغادر جماعته للبحث في مكانٍ آخر عن ملاذٍ يراه أجدرَ، أو مثل **الشّنفرى**، يغادرها للعيش بعيداً من البشر، في صحبة الوحوش التي يوصيها بأن تقيمَ مأدبةً من جثمانه، بدلاً من السماح لعائلته بدفنه[1].

لا تتعارضُ الفردانية البدوية[2] مع التراث ولا مع العصبية الجماعية، فهي تتكوّن جوهرياً، على ما يبدو، من حبّ الذات والأنانية؛ وهذا كلُّه مُضَاعفٌ بنَزَقٍ شديد. فهو إذا تصرّف وفقاً للأعراف، إنما يفعل ذلك تجنّباً للسُّخرية؛ وإذا تضامنَ مع بني قومه فإنما يتضامن معهم في سبيل التأمين الأفضل للدفاع عن نفسه. لكن، منذ أن يتعدّى هذه الحَلْقَة الضيقة من

(1) *Notes arabes*, 1:

فلا تقبروني إن قَبري محرَّم عليكم ولكنْ أبشري أم عامرِ

(2) السيد ديسّو (Dussaud) الذي رأى تماماً هذا الجانب الامتثالي في السلوك البدوي، يعتبر أنّ **العربي** «هو نقيضُ **الفرداني**...» (*Pénétration des Arabes...*, p. 129). في الحقيقة، كما نحاول أن نبينّ هنا، تقعُ **فردانية العربي** عنددرجة عليا، وتتجلى أساساً في علاقاته مع «آخر».

الامتثالية الاجتماعية، فإنّه يرغبُ في العيش لأجل نفسه، وفي إلحاق مصلحة الآخرين بمصالحه الشخصية، والانعتاق من كل حاجة. إنها إرادة لا تُروَّض، مُفعمة بالفَخْر المتكبّر، هي هذه التي تُعارض الآخر، وترفض دوماً التنازلَ وتدَّعي الغلبة أو الموت. وبما أنَّه معتاد على العيش بمنأى عن كل ضبط اجتماعي، فإنه يضع مثاله في حريّة فعل شبه فوضوي، ولا يعرف حدوداً لفعالياته سوى احترام عادات العشيرة ومصالحها العليا.

إنَّ البدويَّ يعي إمكانيّاته تماماً. ولكن، نظراً لعدم قدرته على ضبطها وتنظيمها، فإنها تُترجم غالباً في مجرَّد تفاخر وصعلكة مُشينة. إننا بعيدون من هذه الفردانية المُفتكِرة لدى المواطن الحديث الذي يُسقط مبدأ السلطة، ويُجري فرزاً للقيم الموروثة، ويُخضع التقاليد لغربال النَّقد الداخلي، ولا يقبلُ منها، في آخر المطاف، سوى ما يتطابق مع اقتناعاته العميقة. إنَّ فردانيّة كهذه، ثمرة مسار طويل من التفريق المتصاعد والتي كان مآلها الشخص الإنساني، تبدو غائبةً لدى البدو. وبالعكس، فإنَّ التسويق الفكري للتقاليد لا ينشدُ معانيها البتَّة. فهي راسخة فيهم، مرّة واحدة وإلى الأبد، يعيشونها ولا يتفكّرونها قطّ. عملياً لا يمكن الحديثُ هنا عن تقاليد بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي عن تناقل حيّ يشملُ «في آنِ المشاعرَ والأفكار والمعتقدات والتطلعات والأفعال»[1]، التي يتلقّاها الجيلُ الجديدُ من كباره، والتي يستبطنُها ويكيّفها بتناغم مع تصوّره للحياة، ويُغنيها بمساهماتٍ جديدة. بل الأمرُ يتعلّق تماماً بتقاليدَ واعتقادات، بمجموعة أساليب عمل وشعور وتفكير مرتسمة، إنْ جاز القول، في الكيان العضويّ للبدويّ لدرجة أنّها تجعله ثائراً على كل تكيّف جديد. كذلك، ومن دون الرغبة في الانقياد وراء فكرٍ تناقضيٍّ متفذلك، سنرى في هذا **العربي** الفظّ في الصّحراء، فردانياً بدون فرادة[2]، وتراثياً (سلفياً) من دون تراث.

❀ ❀ ❀

(1) **موسوعة لالاند الفلسفية**، مادّة (تراث): Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la* Philosophie, Art. *Tradition.*

(2) Comprendre: *Personnalité* ـ المقصود هو **الشخصية**.

والحال، من اليسير علينا أن ندرك أنَّ **الإنسان**، في المنظار البدوي، لا يحظى بصفته هذه إلاّ بقيمة ضئيلة. ففي الواقع، البدوي قليلُ الوعي لذاته كشخص يُهيمن الوعي الجمعي بقوّة على سلوكه الاجتماعي، فهو لا ينظر إلى **الآخر** إلاّ من الزاوية القَبليّة. لكنْ قبل المضيّ قُدُماً، هناك سؤال يُطرح علينا بشكل طبيعي: **ما الشخص**؟ لتحديده تحديداً مناسباً، من الضروري، أولاً، تمييزه من **الفرد**. اشتقاقياً، الفردُ هو كائن طبيعي لا يمكنُ تفكيك بنيته الواحدة، دونَ تقويضه. فهذه البنية، على الرغم من تماثلها مع بنية كلّ الممثّلين لجنسٍ واحد، تملكُ مع ذلك استقلاليّةً وتنافرية وظيفتين، تشكلان في الكائن الحي فرادته. وكلما صعدنا في سلَّم الكائنات، تعاظمت الاستقلالية والتنافرية، واغتنت الفرداةُ وقويت. ففي عالم الإنسان، يكونُ **الفردُ** كُلاً مركَّباً، ينضافُ فيه النفسيّ إلى الفيزيوبيولوجي، ويوجّهُه. وبما أنَّ مصدرَ هذا النفسيّ مزدوج، فإن الفرد البشري، بالمعنى المطلق للكلمة، هو الكائن الاجتماعي الذي يسودُه الوعيُ الجمعيّ لدرجة امتصاص الوعي الفردي واستيعابه تماماً. وحينما ينعتقُ الوعي الفردي من النير الاجتماعي، ويمتلكُ الكائنُ البشريّ سلوكاً فكرياً مستقلاً يسمحُ له بأن يفتكر الاجتماعي وأن يقوِّمه، يتحوَّل الفردُ إلى شخص. إنَّ هذا الانتقال من حالةٍ إلى أخرى، الذي يتمّ بشكل غير ملموس، وبدون قطع، يتجسَّد في **استيعاءٍ** (Prise de Conscience) يتيح للإنسان أنْ ينظر بعين أفضل إلى ذاته، ويوقظ فيها الشعور بوحدته وهويته بقيمته وأصالته. إذاً، يقع الفردُ والشّخصُ على طَرَفَيْ نقيض. إنّه تعارضُ الوحدة الخارجية والوظيفية مع الوحدة الداخلية والفكرية[1]. والحال، فإنَّ الفرد البشري، على الرغم من كونه لا يقبل التجزئة مادياً، ومن كونه أصيلاً من الزاوية الوظيفية، هو متنوّع نفسياً ولا متمايز، كما سنرى قريباً حين نتحدَّث عن البدوي. ومن البيّن أن مسار الشَّخصنة *(Personnalisation)* أو التشخصن، يتمّ وفقاً لجدليّةٍ تنزعُ إلى إحلال **الوحدة محل الكثرة**، وإحلال **الأصيل محل اللامتمايز** في الكائن النفسي، وبذلك تنزع إلى

---

(1) في الواقع، من النادر جداً التمكّن من التجرّد الكامل من العصبية الجماعية. فنحن نجد لدى أبرز الشخصيّات، جنباً إلى جنب أروع الانتصارات الشخصيّة، عدداً مهمّاً من المفاهيم الشائعة المأخوذة بلا تفريق، والمعيقة بلا ريب لفعل الشخص وعمله.

إدخال التنافريّة في الجماعة. وتكتملُ هذه الحركة، من الزاوية الدينيّة، بتحقيق المُفرد، ما لا يقبل القياس؛ تحقق الواحد المكتفي بذاته، **الإله**[1].

يُستفَادُ من هذه اللمحة الوجيزة أنَّ الشخصَ هو فَتْحٌ متأخّر، بفضله يتمكّنُ عنصرٌ بشريّ من الانضياف إلى اللاشخصيّ أو الجمعيّ، حتى ينوّرهم ويقودهم. في المقابل، إنَّ **الفرد**، بالمعنى المطلق للكلمة، أي الذي لا يملك سوى **وعي الجنس**، يسجّلُ حياةً نفسية بدائيّة جداً، لا تُصَادَف أبداً حتى في المجتمعاتِ الأقلّ تطوّراً. ميدانياً، نجد أحياناً كائناتٍ غير مطبوعة كفايةً بطابع المجتمع، كائنات غير متكيّفة تعيش على هامش الجماعة، وعُصاةً في حالة تمرّد دائم على الحدّ الأدنى من الانضباط الاجتماعي. لدى هؤلاء لا تزال الميول بالغة القوّة لدرجة أنّها تنتفض باستمرار ضد الثقافة. إنهم فردانيّون بالفِطرة/ الطبيعة، مثلما يكون بعضُ الكواسر متوحّدين غريزياً. لهؤلاء، بالتحديد، نخصّص كلمة **فرد**، فنعطي لهذه الكلمة، هكذا، المعنى الضيّق والفعلي الذي يبدو مناسباً لها. إذاً، **الشخصُ** و**الفرد** يشكلان العناصر الاستثنائية للجماعية. ولا يوجد في مجتمع بدائي تحديداً، كما لاحظ **لينهردت** «**لا شخص ولا فرد** فالفرد، بصفته هذه، هو كائن ضائع لم تعدْ تربطه رابطةٌ بجماعة. أما الشّخص فهو منتشر في الجماعة»[2].

إن مثل هذه الحالة للأمور، تنطبق تماماً على العرب البدو وعلى سابقيهم قبل الإسلام، لدرجة أنَّ في لغتهم، على الرغم من شدّة دقّتها، لا يوجد ظاهرياً لفظٌ للدلالة على الشخْص. فالكتّابُ العرب المعاصرون يستعملون لهذه الغاية اسم **شخص**. ل. ماسينيون في دراسة بالغة الإيحاء حول احترام الشخص البشري في الإسلام، يرى أن هذه الكلمة كان لها في العربية القديمة، مضمونٌ مماثل، لكنَّه غير مصقول (غشيم: Fruste) وواقعي. كتبَ: «إنَّ هذه التسمية «الشيء الذي يثبّت النظر»، تحيلنا إلى شبحه الفاني، **هامته**، حسب المصطلح القديم للجزيرة العربية قبل الإسلام»[2].

---

(1) بيد أنَّ الكائن البشري لا يحقّق شخصَه إلاّ بالآخرين وفيهم. حتى إنَّ المتصوّف نفسه لا يغتبط أبداً في **الأنانة** *(Solipsisme)*: فهو يتوقُ إلى اتحاد كامل بالإله.

(2) Leenhardt, *La Propriété et la Personne...*, p. 28.

(3) Massignon, *Le Respect de la Personne humaine*, p. 1.

والحال، على الرغم من كونه يعني حَرْفياً المجلى الخارجي للإنسان المنظور إليه من بعيد، يمكن الظنّ بأنَّ كلمة **شخص** لم ترتدِ إلاّ مؤخّراً معنى شاخص/ مشخّص (Personnage)، وبالأخص معنى **شخص** (Personne) [الذي يحيل إلى الشخصيّة]. إننا لا نجده في **القرآن**، على الرغم من استعمال جذر (**شَخَصَ**) فيه، لمناسبتين، بمعنى (نظر ملياً، بثبات)[1].

يرى **فينيك في** صحيح حديث مسلم، خمسة **أحاديث**، تُستعمل فيها هذه الكلمةُ بمعنى **شبح** (هامة) تارةً، وبمعنى **فرد** أو **شخص** غير محدَّد تارة أخرى[2]. وقد يكونُ مُثيراً، مع ذلك، أن كتاباً مقدَّساً في أهميّة **القرآن** لا يشير إلى شخص الإله أو المؤمن، الأمر الذي يحثّنا على البحث، في هذا المصحف، عن مصطلح آخر، متداول الاستعمال، للدلالة على الشخص. وإن اكتشافه يعني البرهانَ مُداورةً على عدم صحّة بعض **الأحاديث** التي ألمحنا إليها. والحال، كما في اللاتينيّة، يبدو أن العربية ترجع إلى المجلى الخارجي للوجه، للدلالة على كليّة الكائن: إنَّه **الوجه** (La Face). فهذه الكلمة، ذات الاستعمال المألوف **في القرآن**، غالباً ما تؤخذ بمعناها الحَرْفيّ[3]. لكنَّ المعنى المجازي ليس نادراً؛ ونرى أنَّ الحديث كلما دارَ حول **وجه الله**، وجدنا أنفسَنا أمام شكل أسلوبي، شديد الشّيوع في العربيّة، حيث يُؤخذ الجزءُ بمعنى الكل: فالمقصودُ هو **شخصُ الله**[4]. ولا يُشارُ إلى **الشخص البشري** بطريقةٍ أخرى، وفي عبارة: «الذي يسلّم وجهَه لله»[5]، يحلُّ **الوجه** محل كليّة الكائن، بكل تأكيد.

إنَّ **للوجهِ**، في العربية المأثورة (الكلاسيكيّة)، معنىً أكثر دقّة أيضاً،

(1) **القرآن**، 14/ 42؛ 21/ 97.

(2) Wensinck, *Concordance*, xv, pp. 73 sqq.

(3) **القرآن**، 12/ 93؛ 3/ 106 وما بعدها؛ 2/ 143 و149؛ 16/ 58؛ 43/ 16.

(4) **القرآن**، 2/ 272؛ 13/ 22؛ 30/ 37 و38.

(5) القرآن، 2/ 112؛ 4/ 125؛ 31/ 2؛ انظر: 30/ 30؛ 22/ 11. [. . .]. أحياناً يدلُّ الوجهُ على الشكل الحقيقي، هويّة الشيء. مثال ذلك ما نقرؤه في **القرآن** (5/ 107): «فيُقسمان بالله لشهادتُنا أحقُّ من شهادتهما وما اعتدينا»، حيث يمكن فهم **الوجه** بمعناه الحقيقي.

ويدلُّ على **شخص الرؤساء**، أي على **شرفهم**. فتعبير **وجوه البلد**، يعني **أبرزَ شخصياته**. وإن من المدح والثناء القول: «**لفلانٍ وجهٌ أبيض**»، وهذا يعني أنَّ شرفَهُ نقيّ، بلا شائبة[1]. وعند البدو، الأمورُ أبعدُ غوراً أيضاً، إذْ أُقيم نوعٌ من **حق الوجه**[2] الفعلي. فعندما يؤذى مُضيف، مثلاً، في شخص ضيفه، يُعلن أنَّ المُخالفَ ثَلَمَ وجهَهُ، أي ألحقَ الأذى بشرفه. فيرفع القضية إلى قاضٍ، ويطالب بحق الوجه، مُطالباً بأشدّ المطالب. فضلاً عن التعويضات المادّية المترتّبة على الشّرف المثلوم، على المُذنب أن يدفع تعويضاً للضّيف الذي أُسيئت معاملتُه. وعلى الضيف، مقابل الخدمة التي أسداها له مُضيفُه، أن يبيّض لهوجهه، أي أنْ يعلن أمام القبيلة كلّها، وحتى أمام العابرين، أنَّ شرفَهُ سليم. لهذه الغاية، يرفع بيده، رايةً بيضاءَ، ويظلّ ينادي على مدى ثلاثة أيام، وعلى رؤوس الأشهاد: «بيَّضَ الله وجهَ فلان»[3].

إنَّ حق الوجه (Visage, Face) يختلط إذاً مع حفظ الشّرف. فمن أشدّ اللعنات القول لشخص ما أنْ يسوِّدَ اللهُ وجهَه؛ فهذا يعني أنْ يذهبَ اللهُ بشرفه.

---

(1) الألوسي، بُلوغ، III، 136، ملحظ 3: **انظر**: Notes arabes: رقم 2. كذلك عبارة «**حفظ ماء الوجه**» تعني أن لا داعي للخجل، م. ن.، رقم 3: أبيض الوجه، بيّضَ الله وجهه * بيض الوجوه كريمة أحسابهم ـ شمّ الأنوف من الطراز الأوّل.

(2) كما يبيّنه بجلاءٍ الدور الذي تلعبه **الأقنعة** في الحفلات المقنّعة ـ إخفاء الهوية، انتحال هويّة آخر ـ، يمثل الوجهُ الشخصَ جوهرياً، حتى ليبدو أنَّ بعض أجزاء الوجه أكثر تمثيلاً من أجزاء أخرى. هكذا، مثلاً، هو حال **العينين والأنف**. ومما يلاحظ عموماً في بتر التماثيل والوجوه والصور، أن الهجوم ينصَبُّ بنحو خاص على العيون والأنوف. إنَّ بتر الأنف عند البدو يعبّر، بلا شك، عن هاجس إلغاءِ الشخص بالذات. فهذا العضو، في الأدب العربي القديم هو العلامة الممثّلة للشخص بامتياز. ونكاد نقول، استناداً إلى التعابير المُتداولة أن مكانة زعيم تُقاس بحجم أنفه. فيقال «**كبير الأنف**» للتعبير عن القوّة: كما يُقال: «**سموُّ الأنف**» و«**تشربُ أنوفهم قبل سيوفهم**»، وفي سورية، يُقال: «**فقير، لكنّ أنفه كبير**»؛ ويُقال في الكويت، للدلالة على الولاء لرئيس «**قبّل خشمه**». ولم يكن العرب القدامى يفعلون شيئاً آخر، عندما كانوا يعربون عن إعجابهم، فيعانقون المتميّز بعمل فريد، ويقبّلونه «**بين العينين**».

(3) Jaussen, *Moab*, p. 20 sqq. لكي يضع المرءُ نفسه في حماية محارب، يستعين بوجهه أيضاً، أي بشرفه. م.ن.، ص 169. صانَ ماءَ وجهه.

إن هذه الهوية، هوية بياض الوجه والشّرف، يسهلُ فهمُها عندما ندرك مدى اهتمام **العربي** الشديد بنقاوة نسبه. فمهما كان فقيراً، هو رجل **حرّ** وليس **عبداً**. والحال، فإن العبدَ يكون **أسودَ** عموماً؛ واليوم أيضاً، يترادف العبد والأسود في اللغة المتداولة. ومن العبارات المألوفة لدى العُتقاء الملوَّنين أن يقابلوا **بياض قلبهم** بسواد جلدهم. ومن معاني التمنّي بأنْ يسوِّد اللهُ وجهَ أحدهم، أن يجعله عبداً، أي أنْ يفقد حريته وشرفه.

يمكن تفسير خلط الوجه مع الشخص باعتبارات تبدو في الظاهر متباينة وحتى متعاكسة مع الاعتبارات التي اشتقت الشخص (*Personne*) من (*Persona*) [القناع]؛ لكنّها تبرِّز أهميةَ **«القناع»** Masque، **قناع الدور الاجتماعي** في مسار الشخصنة أو التشخصن.

إن عادة **ستر الوجه**، إخفاء ملامحه وسماته، ليست مألوفةً فقط لدى **الطوارق** الذين صارت عندهم **عادةً مؤسسية**، بل هي مشتركة أيضاً بين **البدو** و**قدامى العرب**، فالعربي يجتذبُ طرفَ كوفيّته، ويستر به الجزءَ الأسفل من وجهه بحيث يغطّي الفمَ وحتى الأنف، خصوصاً عندما يكون خارج الخيام، إبّانَ الأسفار، وفي مناسبة الاجتماعات الكبرى بين القبائل. إن هذه الحركة التي تفرضها بشكل طبيعي الظروف المناخيّةُ الحارّة القاسية والغبار اللاهب، إنما يُمليها أيضاً الخوفُ من أنْ يُعرف المرءُ وأنْ يغدو عُرضةً لاعتداءاتٍ أو لثأرِ دم. والحال، فإنّ وقاياتٍ كهذه كانت عموماً مُحتقرة في نظر فُرسان الجزيرة العربية الكبار، قبل الإسلام، الذين ما كانوا يهابون، كما هو حال **طريف بن تميم**، كشفَ وجههم أو على الأقل التصريح، إبّان المعارك، عن هويّتهم برفع علامة مميَّزة، حمل **سمة** مميّزة لهم[1]. فبينما كان التحوُّط يحملُ أغلبَ العرب، عندما يكونون بعيدين من مضاربهم، إلى اعتماد السريّة، كان الرؤساء، بحكم مكانتهم ووظيفتهم، يكشفون سماتهم خصوصاً في أثناء الاجتماعات العامة وجمعيّات القبائل. إننا نعرف حكاية **الحجّاج** الشهير الذي وصل إلى الكوفة بثياب السفر، ليتولّى مقاليد مهامه

---

(1) الجاحظ، **البيان**، III، صص 51 ـ 55؛ الألوسي، **بُلوغ**، I، 267؛ II، 185؛ را: ابن هشام، **سيرة**، II، صص 253 ـ 254.

الجديدة كوالٍ «فسارَ مباشرة إلى الجامع، فدخله، واعتلى المنبر، وهو مُلثّم الوجه بعمامةٍ من الحرير الأحمر، وأمر بدعوة الناس إليه... وعندما اجتمع النّاسُ، وقف وأماط اللثام وقال: **أنا ابنُ جلا وطلاَّعُ الثنايا، متى أضع العمامةَ تعرفوني**»[1].

إنها طريقة أخرى للتمايز منَ الآخرين واسترعاء الانتباه، طريقة لبس **العمامة** (Turban). وحتى في أيامنا، يُعرف العلماء وكبار الأعيان بالحجم المُفرِط لهذا الغطاء على الرأس. يروي **الجاحظ** أن العمامة لدى قدامى العرب، كانت تحظى بسمة العلامة المميّزة، لدرجة أنها كانت وقفاً على الرؤساء. وعندما كان يعتمرُها سيّد نافذ، مثل **سعيد ابن عاصي**، كان على جميع أفراد عشيرته تحاشي تقليده[2]. ويدلُّ تعبيرُ «**سيّد مُعَمَّم**» على رئيس يتحمَّل كاملَ مسؤوليّة جماعته ويلبّي طلبات كلِّ أفرادها[3].

إن إعلانَ المرءِ هويته، إظهارَه وجهه، يعني إذاً التصرُّف كرجل شُجاع، كرئيس. لهذا تدلُّ كلمةُ **وجه** على **الوجه** وعلى الشخص الموسوم، **السيد**، في آن. إن فعل **جاهى**، من جذر و. ج. هـ.، يدلّ على المنافسة والمواجهة، كما يدلُّ على العظمة[4]. إنَّ المغلوب «**مكسوف**» الوجه، وهو المعنى الذي يعبّر عنه **قولُهم «فقدَ الوجه»** تعبيراً شبه حَرْفيّ. في مقابل هذا الموقف الكبريائي للسيّد، يقع الموقفُ المتواضع جداً للخاص. إن الاختفاء عن الأنظار وإخفاء السمات، والتستّر، تدلُّ كلّها على نقص الشجاعة ووضاعة المكانة، كما يدلُّ على ذلك فعلُ **قَنَعَ**، بمعنى اكتفى، الذي تُشْتَقُّ منه كلمة **قناع**[5].

---

(1) الجاحظ، **البيان**، م. س.، II، ص 164. وSauvaget, *Historiens*, p. 19

(2) الجاحظ، م. ن.، III، ص 51.

(3) **الجاحظ**، م. ن.، III، ص 52.

(4) **لسان**، 18، ص 454.

(5) إن هذه الطريقة الموجزة، بالضرورة، لعرض الأمور قد تؤدي إلى تجاوزات، خصوصاً بعدما استشهدنا بالجاحظ (م. س.، III، ص 53) الذي يدحض بسهولة ما ذهبنا إليه، والذي يرى أنَّ حمل **القناع** كان وقفاً على السّادة. وفي رأينا أنَّ مصدر التجاهل هو أسلوب هذا الكاتب غير الدقيق كفايةً، في الموضوع الذي يشغلنا، إذ لا يبدو أنّه أخذ بعين الاعتبار تطور هذه الكلمة والمؤسسة، حين أعطى لقناع العصر الهجري، المعنى المتأخر للحجاب،

يترتَّبُ على هذا التحليل الموجز أنَّ عند العرب القدامى كما عند معاصريهم، لا يوجد لفظٌ مناسب للدلالة على **الشخص**؛ فما يقومُ مقامَه هو **الوجه**[1].

الذي ارتداه خصوصاً في عصر العباسيّين (الجاحظ، **البيان**، III، ص 62). والحال، في الأصل كانت هذه الكلمة تدلُّ على قطعة قماش، فيشة (Fichu) وحتى على ملاءة من الثَّوب تستخدم لتغطية الرأس. (**لسان**، X، ص 174؛ يلاحظ ابن منظور أنَّ **الكِناس** *(la Canitie)* يسمّى **قناعاً** في بعض الأحيان لأنّه يُوضع في هذا الموضع بالذات (موضع إزالة صبغة الشّعر جزئياً أو كلّياً)، را: دوزي، **المعجم المفصّل في أسماء الملابس عند العرب**، ص 375). وخلافاً لأقوال الجاحظ، يبدو، إذاً، وكما قلنا آنفاً، أنَّ لبس **العمامة** هو الذي كان علامة تمييز، وليس لبس **القناع**.

وأما الغطاء الرئيسي للبدو، فإنه يشير إلى الهاجس نفسه، هاجس الحماية من الظروف المناخية وإخفاء الهوية. يُعلمنا **بركهارت** أن **الكوفيّة** تعني **فيشة** (شال صغير) مربّعة «تُلفُّ حول الرأس بحيث يتدلّى طرف منها إلى الوراء، ويتدلّى طرفان آخران على رأس الكتفين، وبهذين الطرفين يُغَطى الوجهُ، لحمايته من أشعة الشمس، من الرَّمضاء، من المطر، أو لإخفاء سِماته عندما لا يريدُ المرءُ أنْ يُعْرَف». (دوزي، **معجم**، ص 393). وفي السَّفَر، يُغطي البدوي وجهه **بلثام** (Voile)، (**لسان**، 15، ص 6). يرى **لان** (Lane) «أنها **قماشة**، غالباً ما يغطّي بها البدويُّ أسفلَ وجهه؛ وعموماً، تحولُ دون أن يعرفه **عربيٌ** آخر يرغبُ في **الثأر** منه، وهي وسيلة للتخفّي، لا يستعملُها عادةً سوى **عرب** الصحراء». (دوزي، **م. ن.**، ص 399).

(1) إن المصطلح الدّالّ على الفرد يشكو، بدوره، من عدم الوضوح نفسه. عموماً يُعبَّر عن هذا الاسم الموصوف بكلمة **فرد** الذي يعني حرفياً، **المنعزل**، **المنفرد**، وبمعنىً أوسع، **الوحيد** الذي لا مثيلَ له (**القرآن** 6/ 96؛ 19/ 80، 95؛ 21/ 89؛ 34/ 46). بهذا المعنى الأخير، **الفردُ** هو صفة إلهية. واقعياً، على الرغم من جهود الكتّاب المعاصرين لصوغ مصطلح فلسفي دقيق، لا يزال التردّد قائماً، بحيث إن **الشخص** غالباً ما يدلُّ على **الفرد** أيضاً.

من المفيد متابعة تطور كلمة **شخص** عبر الأدب، حتى نرى كيف حلّت محلَّ **وجه**، للدلالة على الشخص. إنَّ دراسةً كهذه، مهما بلغت أهميّتها، تظلُّ خارج نطاق أبحاثنا. غير أننا نخاطر بتقديم بعض المقترحات، مع الاعتراف بنقصها. من المحتمل أن يكون المعنى الدقيق والضيق لكلمة **وجه** قد أسهم في تغيّرٍ كهذا. فهو لا يدلّ إلاّ على جزءٍ من الفرد وحسب، هو الجزء الأنبلُ بلا شك، بل ان استعماله بمعنًى أوسع من شأنه أن يؤدي إلى الخلط، كما رأينا آنفاً. أما شخص، فهو يفضي أكثرَ إلى توسّع في المعنى، بسبب التباسه بالذات: فهو **الشّبَح**، كما هو **الجسد** أيضاً بكامله، وهو ما يتراءى منه من بعيد. والحال، كلما كان هذا الجسم كبيراً، كان الإحساسُ به أكبر. عندها يُقال إنّه **شاخص** أي ضخم، هائل، جدير

ونظراً لعدم استيعاء الإنسان لنفسه وعياً كافياً وواقعيّاً، فإن هذا المفهوم ظلَّ في حالة الغموض، وتالياً غابَ عن كل تخثُّر. الواقع هو أن البدويَّ ليس **واحداً** إلاّ فردياً، أو جسدياً إذا شئتم، ومنذ أنْ تقف في المستوى النفسي نلاحظ **الكثرةَ** عنده. ففي الأديان الشمولية يتحرّك الجسدُ إمّا بمبدأ وحيد، حيوي وعقلي في آن، هو النفْس كما في المسيحية، وإما بمبدأين متمايزين، أحدهما حيوي وثانيهما عقلي: **الروح والنفْس**[1] كما هو الحالُ في الإسلام. ففي نظر العرب القدامى وحتى البدو المعاصرين، هذه **الكثرة** في المبادئ واضحة تماماً. فالجسدُ يُحرّكه نَفَسٌ حيوي، **النفْس**، التي تبدو مضطلعةً بدور نَفْسٍ نباتيّة. وهي إذْ تستوطنُ الدَّم، تظلّ متعلّقةً به حتى تفكك الجثَّة. عندئذٍ تغادر الرمةَ على شكل طائر يدعى **هامة** أو **صدى**،

بالاحترام (**لسان**، 8، ص 311).

من المحتمل، تحت تأثير الفلاسفة جرى استبطان المحتوى الخارجي والعينيّ **للشخص**، وأفضى إلى الدلالة على **الشخص** *(La Personne)*. لكن لا بد من ملاحظة أنَّ هذه الكلمة لا تزال تحتفظ بغموضها الأصلي، الأمر الذي يبرهن على التباس هذا المفهوم حتى لدى المعاصرين.

عند كلاسيكيي الإسلام، غالباً ما تُستعمل هذه الكلمة للدلالة على **الفرد والشخص معاً**. (مثالُ هذا الالتباس نجده في **لسان**، 8، ص 311، الذي يذكر بيت شعر لعمر ابن أبي ربيعة:

فكان مجنّي دون من كنتُ أتقي ثلاثُ شخوصٍ كاعبان ومُعْصِرُ

ترى ا ـ م. **غواشون** (A.-M. Goichon) أنّ **شخص في** المصطلح الفلسفي، يمكن أخذه بمعنى **فرد** عند **ابن سينا**؛ وهذا ما يبدو لنا صحيحاً جزئياً. ومثاله أننا عندما نقرأ: «لا يصير الشخص شخصاً إلاّ لأنَّ **خواصّ** عرضيَّةً، متطابقة ومتمانعة، تنضمُّ إلى طبيعة جنسه، ولأنَّ مادّة معيّنة تتعيَّنُ به؛ ثم نقرأ بعد ذلك: «أما [الشخص] فإنَّ **إنيته** لن تكتمل بالنّوع»، نرى أن في هذين المثلين عن **شخص** ما يدلُّ على **الشخص** (La Personne) وليس على **الفرد** البتّة، كما تترجم **الآنسة غواشون**، أي ممثّلاً ما للجنس (A.-M. Goichon, *Lexique*, p. 156, N° 309). في القاموس الفنّي (**كشّاف اصطلاحات الفنون**، ص 751) للتّهانوي، **يحتفظ شخص** بثنائية **فرد ـ شخص** ذاتها. إن هذا اللاتحديد، كما قلنا سابقاً، لا يزال قائماً لدى المعاصرين، على الرغم من نزعةٍ واضحة إلى ترجمة *(Individu)* بكلمة (فرد) و*(Personne)* بكلمة (شخص).

(1) لدراسة مفصّلة أكثر عن المبادئ الحيوية عند العرب، نسمح لنفسنا بالإحالة إلى عملنا: «**الأضاحي عند العرب**» (Le Sacrifice chez les Arabes)، ص 106 وما بعدها.

يواصل العيشَ بالقرب من القبر. لكنْ عندما يكون الموتُ عنفيّاً، تنفصلُ **النفْسُ** فوراً عن الجسد وتطلبُ الثأرَ.

هناك نَفَسٌ حيويّ آخر، هو **الرّوح**، يحرّك الجسدَ أيضاً. ربّما كان مركزه **الدماغَ** أو ربما كان **الأنف**. لهذا فإنَّ الهواءَ المزفورَ مع العطاس يحملُ معه جزءاً من **الروح**، وبذلك يُنقِصُ من الإنسان. إن وظيفة هذا النفَس غير محدَّدة كفايةً، وقد يُغوى الباحثُ بتقريبه من المبدأ الذي يكمنُ في الأنف. ناهيك من أنَّ قوّة إرادة معيّنة تكون مرتبطةً بهذا العضو. لذا عندما يجدع **العربيُّ** أنفَ عدوّه يعتقدُ أنَّه يجعله عاجزاً. عندما تكون الوفاةُ طبيعيّةً تمكثُ **النفْسُ** في الدم؛ لكنَّ **الرّوح** تغادر الجسدَ من الأنف. عندها يُقال أيضاً: **ماتَ حتفَ أنفه**. كما أنَّ القلبَ هو مركز مبدأ حيويّ. **فالقلبُ** يعبِّر حرفياً عن التقلّب، التغيّر، التذبذب. فهو كوعاءٍ دموي ينقلُ **النفْسَ الجارية**، إنما يشتركُ في مناقبها ومثالبها. ففي **القرآن** حيث تبدو **النفْسُ** مضطلعةً بدور مبدأ عقلي، يغدو القلب مركزَ التمثّلات والأفكار وينزع إلى الاختلاط مع العقل(1).

أما النَّفَسُ الحيوي الذي يتّخذ الكبدَ مركزاً له، فيبدو مهماً بنحو خاص، لأن هذا الجزء من الضحية هو الذي يستهلكه المُضحّي في المقام الأول.

كما أن الشعْرَ تحرّكه قوَّةٌ معيّنة يمكنُ أنْ تتماهى مع قوّة الإنسان النفسيّة، وحتى مع رجولته. حتى إنَّ الشعْرَ قد يكون على علاقةٍ بمَلَكَةِ الشُّعور والمعرفة. فالشاعرُ الجاهليّ يدين للشعْرِ بقدرته الخفيّة التي كانت تجعله شديدَ المهابة. ذاك أنَّ الشعْرَ، مركز قوّة بدنيّة وفكرية، يمكن اعتباره بديلاً من الإنسان. لذا، فإنَّ العربيَّ حين يهبُ شَعْرَهُ، يظنُّ أنَّه يهبُ نَفْسَهُ. وهو حين يحلقُ شَعْرَهُ، يسارع إلى دفنه، خوفاً من وقوعه في أيدٍ معادية، ويجري على هذا النحو استخدامه لغَرَضٍ شرّير، موجَّه ضدّه.

غير أن المبادئ الحيوية (أو علل الحياة) لا يكون الجسدُ حاملَها دائماً.

---

(1) **القرآن**، 7/ 178؛ 22/ 15؛ **ولسان**، 2، ص 181.

فهي تنعكسُ أيضاً خارج الإنسان وتُحرِّكُ الحياةَ في خصوصيّاته. هذا مثلاً هو حال **الظلّ**. فهو حتى يكون مستقلاً عضوياً عن الإنسان، فإنّه لا يقلُّ اعتباراً عن سواه، من كونه جزءاً لا يتجزّأ من الشخص. إنه ضِعْف، انعكاس لطيف للنفْس، وليس مجرَّد ظُلمة ناجمة عن كثافة جسد. وأبعد من الظل، يَمتدُّ **الحِمى**، بوصفه منطقة نفوذ وحماية.

كذلك يُعَدُّ **الاسم** من بين خصوصيّات الإنسان. فبالاسم يغدو المولودُ الجديدُ كائناً اجتماعياً ويكتملُ حين يندمج في ثلاثة أجيال مختلفة، كما سنرى لاحقاً.

هنا لا نستطيع الحديث عن كل عِلل الحياة وكل خصوصيّاتها، التي يشكّلُ توليفُها الشّخصَ. لقد أشرنا إلى أهم هذه المبادئ أو العلل. ولا ريب في وجود مبادئ أخرى، كثيرة[1]. الأساسي في نظرنا هو أنْ نبينَّ كثرتها. ذاك أن هذا الفيضَ من القوى الحيوية المستقلة عن بعضها، تجعل العربي البدويَّ أو الجاهليَّ لا يحققُ وحدته النفسية، شخصيّته تحقيقاً كافياً. هكذا، يعكسُ نفسَه على الخارج، يفعلُ من بُعد، يتواصلُ مع آخر أو يقترض جزءاً من هذه **البَرَكة** المُلغِزة، فهي قوّة حيوية أخرى تبدو له مختلطة أصلاً مع الرجولة، وقد يكون مركزها في الحِجْر (Giron)[2].

إنَّ تحقيق هذه الوحدة النفسية، المعرَّضة كثيراً للخطر، جرَّاءَ كثرةِ المبادئ الحيوية، يكونُ بدوره عُرضةً لأخطار الاعتقادات ذات الصلة بالأجداد. الواقع أنَّ الاسم الذي يتلقّاهُ المولودُ الجديدُ، عموماً، في اليوم السابع من مولده، لا يُعطى لهُ مُصَادفةً: فهو غالباً اسم جدِّه أو قريب بعيد. وما دام لم يتلقَّ اسماً، فإنه لا ينتمي إلى الجماعة. إنه يُعتبر ضَيْفاً عابراً، تُقَدَّم له كل الواجبات، لكنَّه يُوضع خارج نَسَقِ الاعتقادات. وحين يتلقى اسماً، جاهزاً، إذا جاز القول، يندمج المولودُ الجديدُ في الجماعة

---

(1) أجزاء أخرى من الجسد، نذكر منها **الأظافر، الترقوة، بعض الفقرات، الإبطان، الفم**؛ هي أيضاً متحرّكة وسوف ندرسها في موضع آخر.

(2) ي. شلحت، **البَرَكة عند العرب**.

ويحقّق الماضي: إن الذي يعيش مجدَّداً هو جدّ، يتجدّد فيه، وبذلك يُديمُ ذكراه في الجماعة. غير أنَّ هذا الاسم، الذي لا يُعَدُّ سراً، يُحاط بهالةِ احترام، ولا يستعمله إلاّ الحميمون والمُقرّبون. ومنذ أن يبلغ الطفلُ عمراً مُعيَّناً، يكون من قلّة الاعتبار عدم مناداته بلقب أو كُنية (Surnom). فالطفل نفسه حتى وإنْ كان عازباً، لا يُنادى إلا باسم ابنه القادم: إنه أبُ فلان. بهذا الاسم وهذه الكنية، يُحيِنُ العربيُّ الماضي ويحضّرُ المستقبل. فهو ذاته صلة الوصل بين جيلين، مجرّد وجود في سلسلة تواصل الجماعة وديمومتها. وفي انشطاره على هذا النحو، يستدعي ذاته كعضوٍ في عشيرة يتماهى بها ومعها كلياً. فالفردُ الذي تستوعبُه البيئةُ الاجتماعيّة، على الصعيد النفسيّ، يستسلم للعيش في العالم دون أن يتدبَّره أو يتحمّل مسؤوليته فيه. فهو يتعزَّز أولاً كـ (نحن) ولا يحقّق شخصَهُ إلاّ إذا دُعي للاضطلاع بدور اجتماعي. وحتى عندما يغدو سيّداً ضخماً، تكون تصرّفاته محكومة، دوماً وأبداً، بقانون شرف الصحراء (القانون العُرفي لدى القبائل). وكلما تقيَّد به، أجادَ أداءَ دوره كعربي كامل. وإن الإفراط في تطبيق القوانين العُرْفية أو واحدٍ منها (ضيافة، شجاعة، وفاء، احترام التعهّدات. . .) هو مسارٌ جارٍ للتباين الاجتماعي وسبيل مُوصل إلى الشهُرَة. لكنَّه حين يغدو، على هذا النحو، شخصيَّةً، لا ينقطع الرئيسُ البدويّ عن كونه شَخْصاً. وتكون مشاركتُه في الجماعة معاشةً بشكل جوهري؛ فهو لا يرمي من وراء تطبيقه للتقليد ـ بعيداً من قلق التساؤول عن الأشياء أو الاهتمام بقيمتها الأخلاقية ـ لغير الاندماج الأفضل في **العصبيّة الجمعية** (روح الجماعة).

❀ ❀ ❀

خارج القواعد السلوكية التي يفرضُها المجتمع، يكون سلوكُ البدوي، كما شدّدنا سابقاً، خاضعاً في أساسه للمنظار الفردي. فحبُّه الفطريّ للحرية يقوده حتى إلى نوع من **الأنانة**: فهو بامتياز **الإنسان المكتفي بنفسه**. إن حياته الصراعيّة تعلّمه الحَذَرَ وتغلقُ أمامه كل طريق للتواصل الشخصيّ. وعندما تدفعُه حاجة الحياة الاجتماعية، ربما ينبغي القول، الحياة التجمعيّة، إلى هذه الاجتماعات القَبَليّة الكبرى التي تنعقد دورياً لمناسبة المعارض والأسواق، إنما يتعينُّ عليه أنْ يخاطبَ القبائلَ كافّةً، وليس وليّاً حميماً يتواصلُ معه.

ففي مواجهة العالم، غالباً ما يتغنّى بمآثر خياليّة وينشد انتصاراتٍ وهميّة. ليس عنده أسرار البتّة: فهو ينشر على الملأ أعماله وحركاته، أفعاله الباهرة وإحباطاته أو أعماله الشائنة. لكنَّ طريقة وصفها بالذات تؤشّر على **نقص الشخصية**: فالمشاعرُ التي يترجمها هي مشاعر جماعته أكثر مما هي مشاعُره الذاتيّة. عموماً يعبّر الشاعرُ عن نفسه بحِكَم ويكرّر أماكن مشتركة. إن الشعر العربي الجاهلي هو المضمار المميَّز لغير الشّخصي والعمومي. والحال، نادرةٌ هي القصائد التي نشعر بترجيع القلب من خلالها. لأن الشاعر الجاهلي بدلاً من استنطاق صميمه الداخلي، ينكبُّ على وصف مشاعر كل بدويّ موضوع خارج الزمان والمكان. ليس لأنه هو نفسه محروم من المشاعر، بل لأن تحليل أناهُ الخاص نادراً ما يسترعي انتباهه. إن موقفه المتصلّب يقضي بجعل كلماته مغلّفة بغموضٍ يصعبُ من خلاله اكتناهُ قلق حقيقي أو إدراك حالة نفسية أصيلة حقاً. حتى إننا نستطيع القول عن هذا الشعر إن ما يحسب حسابه، لولا بعض الاستثناءات، هو الشكل، فالشكل هو ملك الشاعر، أما المضمونُ فهو مُستعارٌ من الوعي الجَمْعي. كما أن المسائل الإنسانية حقاً، كالالتزام والمسؤولية والحرية والقيم، لا تُثار في هذا الشعر، ولا نكاد نجد في أية إشارة إلى هذه المسائل، من صعوبة[1].

كما يلاحظ غيابُ التشخصن في تصوّر البدوي للإلهي. فأفقُ الإنسان الذي يقفُ عند العشيرة والقبيلة، لا يسمح له باستشراف إلهٍ شموليّ. ولئن كان لفظ (الله) يرتدي في أيامنا تحت تأثير الإسلام، مجازَ الوجهِ المتعالي للإله الأوحد والكليّ القدرة، فإنَّ تحليل الإرث السامي العتيق يسمح بالافتراض أن مفهوم الإلهي الشخصي بالذات هو كَسْبٌ متأخر. إننا نجدُ في موضعه **مقدَّساً** غيرَ متمايز، ممثولاً جوهرياً **بالجنّ**: كائنات خفيَّة وسريّة تتجلّى للبدويّ أحياناً. فالبدوي يرى **الجنَّ** في كل مكان، دون أن ينيطها بأشكالٍ محدَّدة تماماً: إنها في عُزلة الصّحراء، في أغنية الرّمل المتحرّك، في

(1) لتخفيف النص، لم نرغب في ذكر مراجع. ويكفي الرجوع إلى أي كتاب أو ديوان شعر جاهلي لنرى مدى غياب النّبرات الشخصيّة حقاً: فقلق الشاعر يتَفجّر في حِكَمٍ وأقوال مأثورة.

الدّم المُراق الذي يطلبُ الثأر، في الحجارة الوثنية، في العيون والأشجار، في الإنسان كما في الحيوان. إنَّ هذا المقدَّس الغامض واللاشخصيّ هو وراء السيئات والحَسَنات. فهو يُسبِّب الكوارثَ، يُثير الجفافَ، يستولي على بعض الكائنات التي يجعلها مريضةً ومجنونة. لكنّه يُنعم في الوقت نفسه بالأرزاق، ويُضاعف القطعان، يُلهم الشاعرَ ويحمي المُسافر. يمنحُ للرئيس سلطانَه، وللساحِر سلطته، وللضيْفِ صورتَه الملغوزة كمُرْسَلٍ إلهي. يمكنُه اجتباء بعض الكائنات والأغراض، ونفحها بروح خيِّرة، تُتَرجم مادّياً بالوفرة والنجاح. إنها **البَرَكة**، الصفة الخفيّة التي تنضَافُ إلى الأشياء، والتي يمكن تعريفها بأنّها **التأثير الخيّر للمقدّس**. في الصحراء كل شيء متحرّك ومدهش؛ ولكن ما من شيءٍ بات على وشك التحوّل إلى موضوع عبادة حقيقي. بانتظار مجيء **الإسلام** لعقلنة **المقدّس** وجعل **الله** أصله الفريد، لا يبدو مصدرُهُ، في الإرث السامي العتيق، واضحاً على الإطلاق. طاقة بلا حدود، يبدو مختلطاً بكل ما يُثير الدَّهشة أو يسبّب الرهبة. فبدلاً من **كائن إلهيّ متشخصن**، يخشى البدويُّ من الطبيعة كلّها، ويبجّلها. إننا على وصيد تلك **البانثيّة** (الحلولية؛ تماهي الله والعالم) **الصوفيّة**، التي تؤول، أحياناً، إليها النفوسُ المنشغلة بمسألة اللامتناهي، عندما تقومُ بالبحث عن حلٍ لعذابها في فراغ الصحراء الكبير.

إنَّ المقدّس، بسبب شيوعه بالذات، ينسجُ حولَ الحياةِ شبكةَ محرَّمات واعتقادات وشعوذات لا يمكن اجتثاثُها، تعطي للوجودِ البشريّ مظهرَ كوميديا يوجّهها خيالُ قوىً خفيّة. من هنا، هذه القَدَريّة اللامبالية التي تميّز الفكرَ الديني للبدوي. فهو يعتقدُ أنَّ قَدَراً أعمى يتحكم بمصير الإنسان ويلاحقه بقراراته وأوامره مدى حياته. وهو متصلّب ومنقاد، لا يغيبُ عن باله عَبَثُ المجهود البشريّ. ومع دفع هذه المقدّمات إلى عواقبها القصوى، كان العربُ القُدامى يخلصونَ إلى لامسؤولية الإنسان في المآلِ الأخير لحياته، وانطلاقاً من ذلك، كانوا يؤولونَ إلى نفي كلّ حياة مُقبلة. لا جزاء ولا ثواب، كان القرشيّون يقولون لمحمَّد: النّشور حديثُ خرافة[1]، والحياة

(1) **القرآن**، 83/ 13؛ 23/ 85؛ 28/ 70...

تتوقّفُ عند القبر، فلا تلاحقُ الأموات أبداً[1].

❁ ❁ ❁

أمام هذا الغياب للشخص، أينبغي الاستنتاج أنَّ البدويَّ هو الصُّورة الحيَّةُ للفرد؟ لئن كان صحيحاً أنَّه يتصرَّف في أعماله وحركاته طبقاً للوعي الجمعيّ، فمن الصحيح أيضاً أنَّ عقله المستقلّ يلبّس أفعاله لباساً مُميَّزاً. لا شكَّ أنَّه يغتبط في العُزلة، لكنّه في المقابل لا يرفضُ المجتمع، حتى عندما يتصرَّف البدوي على حساب المصالح الجماعية، يكون واثقاً من دعم بني قومه له، ومن ثأرهم له عند الاقتضاء. وهو لا يُنْكَر إلاَّ في الحالاتِ القصوى حين يهدِّد سلوكُه الأمن الجماعي. عندئذٍ تخلعه الجماعةُ من صفوفها، تعلنه **خليعاً** (Banni)، فلا تعود مسؤولةً عن أفعاله ولا تعود تثأر لدمه[2]. لكن، بالمعنى الأدق، ليس الفرد هو ذلك الذي يخلعه المجتمع، بل هو ذلك الذي يتمرَّد على المجتمع ويتخلّ عنه. ومثال ذلك أن **الإنسان الذئب**، كالشَّنفرى، هو الذي يثور على قومه ويقطع علاقاته العضوية ويهجر مجتمع الناس إلى مجتمع الوحوش. إنّه غصن ثائر يشقُّ لنفسه طريقاً إلى الشمس. فهو لا يعترض على التراث بقدر ما يعارض كلّ ما يمكنه إعاقة حرية وجوده.

إن النتيجة التي تفرض نفسها، على ما يبدو، في نهاية هذا التحليل هي أن الفرد والشخص في البيئة البدوية، يشكّلان طرفَي نقيض في سلسلة أحوال وسيطة، نادراً ما يلامس فيها السلوكُ ما هو إنسانيّ، نظراً لتعلّقه بالميول أو النزعات. الحقّ أن **العربي** فرداني. غير أنَّ الروابط المتبادلة التي يشعر هو وجماعته، من خلالها، بالتكافل، هي مثل الجحود والخلع، تُشكِّل حالةً قُصوى، نادراً ما يجري اللجوءُ إليها. إن البدوي الذي لا يعي تماماً وحدتَه الروحية من خلال الكثرة في مبادئه الحيوية، يعتبرُ نفسه حَلْقَةً صغيرةً في حياة جماعة، يضطلع فيها بدور صلة الوصل بين الماضي والمستقبل. ولا شك أنه قد يُقدم على قطع الروابط، وجحود الدم. لكن هذا الموقف لا تُمليه خطوةٌ نحو **التشخصن**، بقدر ما تمليه أنانيّةٌ استقوَتْ بنزعات طبيعته

---

(1) **القرآن**، 37/ 16؛ 56/ 47...

(2) الألوسي، **بلوغ**، 3، ص 27.

المتمرّدة. إن استيعاءَه لذاته، في آخر المطاف، يجعله يلمح «أنا» فاعلاً، أكثر مما يرى «ذاتاً» مفكّراً. إن الشخص المنفلش في الجماعة، يتحقق باختصار كلّي في الرئيس، نظراً للوظيفة التي يؤديها، وللشهرة التي يستعملها في معالجة الشؤون العامة؛ باختصار، نظراً لـ «وجهه».

❀ ❀ ❀

إنَّ البدوي، المفهوم على هذا النحو، لا يغدو فوضوياً يرفض فكرة السلطة ذاتها، ولا ديمقراطياً يتوقُ إلى انتصار مبدأ المساواة. المقصود عنده، حسب عبارة مالينوفسكي، حالة ديمقراطية أولية (Protodémocratique)(1)، تهدّد فيها الاستقلاليةُ الفرديّة، نظراً لانعدام الطاعة، وتزعزع النظام باستمرار، دون السعي صراحةً لتعطيله أو تدميره. ذاك أن **السلطان**، على غرار المقدّس، لا يزال هنا في الحالة الانتشاريّة الأوليّة: فهو يصدر عن الجماعة ويكمن فيها كليّاً. صحيح، كما سنرى قريباً، أنَّ هناك رئيساً يسهرُ بانتباه على مصائر القبيلة. لكنَّ البدوي لا يظنُّ أنَّه يطيعه حين يتقيَّد بأعراف عشيرته وتقاليدها. ذاك أنَّ المجتمع هو الماثل خلف «النظام الطقسي الذي يكون عُرفياً ولا شخصيّاً فقط»(2).

هنا السيادة، إذاً، هي شأن الجماعة بأسرها. ففي جَمْع قليل التمايز كالعشيرة البدوية، تظلُّ السلطة واحدةً. والخلط السائد بين المجتمع السياسي والمجتمع الديني يؤدي إلى خلط مماثل في الوظائف الاجتماعية المُقابِلة.

أساساً تقومُ العشيرة في المرحلة الجاهلية، مثل العشيرة المعاصرة، على القرابة الدموية بين الذُّكور، وتضم جوهرياً أقارب الدم. نجد في قاعدتها **الأهل**، وهو لفظ يُستعمل للدلالة على أعضاء عائلة واحدة تعيش تحت سقف واحد، أي **البيت**، المنزل، المسكن، الذي يمكنه أنْ يأوي الجدَّ وأبناءَه وأحفاده، وتالياً، يضمُّ مجموعة **عيال**، عائلات زوجية، موضوعة تحت سلطان الأكبر سنّاً(3). يمكن اعتبار **الأهل** مدخلاً إلى **الأسرة الأبوية**؛

---

(1) A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, 2, p. 605.

(2) G. Davy, *Sociologie Politique*, p. 122.

(3) Jaussen, *Moab*, pp. 12 sq.

لكنَّ هذه لمّا تتلقَ، هنا، نظامَها الحقوقي، إذ تقع حماية أعضائها على كاهل العشيرة بكاملها. تتكوَّن **العشيرة** (Clan) من عدّة بيوت، وتخضع لتشريع **الشيخ** (الكهل، الكبير) وسلطانه، ويكون الشيخ نفسه مرتبطاً بتشريعات وسلطات رئيس أعلى، هو رئيس القبيلة بأسرها[1].

حين ننظرُ إلى العشيرة من خارجها، تبدو وحدة إدارية من وحدات القبيلة التي تكوّن تجمّع عشائر يقودُها رئيس واحد، وتعود أصولها إلى أصل واحد، وتعتمد الشّارات والعلامات نفسَها. في الواقع هي أكثر من هذا.

فهي أولاً **وحدة منزلية** منطوية على نفسها وتقوم بسدِّ احتياجاتها. مبدئياً، جميع أفرادها هم **بنو عمّ**(Cousins)، وتالياً، أقارب (أهل)[2]. لكنَّ كل أقارب الدم لا ينتمون دوماً إلى هذا النَّسَق. فمن جهة، يمكن للفرد الخروج بكل حرية من جماعته الإثنيّة لينضوي تحت تحت راية رئيس آخر، وبذلك يغيّر القرابة؛ ومن جهة ثانية، الأقارب بالرّحم لا ينتمون إلى السلطة ذاتها، وإن كانوا أهلاً. في الحقيقة ليسوا كلهم أقرباء، إذ بينهم جمهرةُ عبيد (موالٍ) تجعلهم أساليبُ التحالف الصوفي ينتمون إلى نسق القرابة نفسه[3].

بالتوسّع وبالحَصْر، يمكن تعريفُ العشيرة بأنها جماعة إثنيّة لا يمارسُ أفرادُها ثأرَ الدم ضد بعضهم[4]. فقاتلُ واحد من أفرادها يتحمّل وحدَه عواقبَ جريمته. لا أحد ينحاز إليه: يقع على كاهل الجميع التقرير معاً بإعدامه أو بخلعه. ومن جهة أخرى، لا يؤخذ أيُّ قرار أو تدبير عنفي ضد عائلته، لأن الدّم المُراق هو دم الجماعة كلها. » **قومي هم قتلوا أُميمَ، أخي، فإذا رميتُ**

---

(1) لا يدخل في هدف هذه الدراسة عرض نظام القرابة عند العرب، وهو نَسَقٌ بالغ التعقيد والاتّساع لدرجة أنه قد يستلزم كتاباً كاملاً. على سبيل التدليلات المُختصرة، نشير إلى الأعـمـال الـتـالية: Smith, *Kinship;* Jaussen, *Moab*, pp. 12 sqq., et 112 sqq.; Montagne, *La Civilisation du désert*, pp. 48 sqq.; Montagne, *Vie Sociale et Politique*, p. 65 sqq.; النّويري، **نهاية**، ج 2، صص 262 وما بعدها.

(2) Musil, *Rwala*, pp. 46 sqq.; Montagne, *Civilisation*, p. 55.

(3) Smith, *Kinship*, p. 56 sqq.

(4) Smith, *Ibid.*, p. 25.

أصابني سهمي»[1]. لكنْ، إذا ارتكب الجريمة شخصٌ من الخارج تُطبّق قوانين الثأر الصارمة ضد أي فرد من جماعته، أكان خالاً[2] أم حفيداً رحمياً[3].

هكذا، لا يمكن اعتبارُ قرابة الدّم كأساسٍ مطلق للعشيرة. ففي مجرى تاريخها، توجب على مبدأ التناسل أنْ يتعرّض لتحوّل عميق. في الأصل، في **طَوْر أُمومي** (*Stade Matriarcal*)[4]، افتراضي نسبيّاً، كان يُفترض بالقرابة

---

(1) الألوسي، **بلوغ**، 1، ص 322؛ و *Notes Arabes:* 5
[قـومـي هـم قـتـلـوا أُمـيـم أخـي فـإذا رمـيـتُ أصـابـنـي سـهـمـي]

(2) **الأغاني**، 4، ص 151.

(3) **الأغاني**، 12، 55؛ Lichtenstadier, *Women in the Aiyam al-arab*, p. 9. يقول شاعر: «أبناؤنا هم أبناءُ أبنائنا، لكنّ أبناء بناتنا هم أبناء الغرباء» (ورد عند: Bousquet, *les Successions agantiques mitigées*, p. 85.

(4) يرفض بعض الكتّاب، لا سيما جرجي زيدان، أطروحة **الأمومة** عند العرب. لكنّ حجّتهم لا تنأى عن النقد. لكي يدحض جرجي زيدان الوقائع المعزولة والقديمة والأدلة الاشتقاقية التي يعتمد عليها ر. سميث، يستعيرُ أدلّته المضادّة من أدب لاحق، يعود إلى الطور الأبوي (انظر: **أنساب العرب القُدامى**). في الواقع، قد تكون بعضُ التقاليد مؤاتيةً لأطروحة **الأمومة** (Matriarcat). ومثاله أن الرجل هو الذي كان يزور امرأته، أحياناً، المعتبرة صاحبة الخيمة (**الأغاني**، 13، ص 123). ويرى **ابن سعد** أن والد محمّد عندما تزوّج، أمضى ثلاثة أيّام لدى امرأته التي مكثت عند أهلها، الذين كانوا، مثله، من الإيلاف القرشي نفسه. يضيفُ الكاتب: «كان من عادتهم التصرّف على هذا النحو، عندما كان الرجل يتزوّج عند أهل زوجته». (ابن سعد، **طبقات**، مجلد I، ج 1، ص 58). كما يبدو، عشية الهجرة، أن بعض المهام الدينيّة البالغة الأهمية كان يمكن أن تُناط بالنساء. ومثاله أن **قُصَيّاً**، جدّ قريش، كلّف ابنته أن تخلفَه في خدمة **الكعبة**، على حساب أبنائه من الذّكور (زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج 1، ص 20، نقلاً عن **ابن الأثير**؛ را: Azraqî, Wüst., *Makka*, p. 62). إبّان فتح **محمّد** لمكّة، كان مفتاح البيت الحرام في عهدة امرأة (أزرقي، م. ن.، ص 187). أما الأدلة الاشتقاقيّة، فلنكتف بالإشارة إلى أن الشعب (Peuple) يُقال في العربية على **أُمّة**، من أم. ويمكن الرّد بالقول إن هذه الكلمة تعني بداية كل شيء. لكن من البيّن أننا نجد أنفسنا أمام تعميم متأخّر. ناهيك بأنّ واقعة قيادة ملكات للعرب القدامى، تدلُّ على أن النظام الأمومي غير مُتمانع مع عاداتهم.
(Dhorme, *Hébreux nomades*, pp. 273-275; Hitti, *History of the Arabs*, pp. 37-38).
ومن دون التعسّف في الاستنتاج، يبدو واضحاً أن **الأمّ** هي التي منحت العشيرة البدوية القديمة، أساسَها. ملخّص هذه المسألة في:
- Bousquet, *Les Successions agnatiques mitigées*, pp. 85 sqq.).

أنْ تمتدّ خصوصاً إلى أقارب الرحم، كما يسمح اسم **رحم** (Utérus) بافتراض ذلك، وهو الذي يُستعان به للدلالة أيضاً على روابط الدّم[1]. إذاً، ليست القرابة الدموية هي الأساس الوحيد للعشيرة؛ ومع ذلك يمكننا القول إن جميع أفرادها يعتبرون أنفسهم **بني عمّ**، حتى إنَّ العبيد أنفسهم يُدْمَجون في هذا النسق الكبير للقرابة: السيّد هو «عمّهم» ويدّعون أنهم أبناء عم أهله[2]. ولكن، إذا كان يقع على عاتقهم أن يشتركوا في ثأر الدم، وبتعبير آخر، لئن كانوا مطالبين بالثأر لعضوٍ من عشيرتهم، فإنهم هم أنفسهم لا يتعرّضون لأعمال الانتقام[3] بسبب الافتقار المتّصل بوضعهم[4].

لكل عشيرة مراعيها الخاصة، العائدة لها عُرْفاً، كما تكون مخصَّصة لها بعض نقاط الماء. ولاجتناب المنازعات بشأنها، يترك البدويُّ (علامته) **وَسْمَهُ** فوق خرزات البئر، للدلالة بهذه الطريقة على شرعيّة حيازته. إنها علامة العشيرة نفسها بكاملها، التي يُوسم بها الحيوان في عنقه أو فخذه، لتمييزه من حيوان العشائر الأخرى. «وتحمل أضرحةُ الرؤساء أو المحاربين. . . الوسمَ نفسه»[5]. ويُوسم ضريحُ شيخ قبيلة كبيرة بمياسم كل عشائره وأقربائه.

إن العشيرة القائمة على قرابة فعليّة أو صوفيّة، هي أيضاً **وحدة**

---

(1) يشهد على أهمية القرابة الرحميّة، الدور الذي يضطلع به **الخال** في المجتمع البدوي القديم. (انظر:

- Lichtenstadter, *Women in the Aiam al-arab*, pp. 1-9).

ولم ينقطع نفوذها عن التعاظم لدى المعاصرين، لدرجة أن المثل الشامي يقول: «أفضل الأولاد هو الذي يشبه خاله». ولئن صار زواج الأقارب المقرّبين غير مستحبّ لدى المدنيين في أيامنا، فإنه لا يزال منتشراً كثيراً لدى البدو؛ فيما الزّواج بين أبناء الخال والخالة، غير مستحب وشبه ممنوع، لدرجة أنّ مثلاً شامياً، أيضاً، يقول: «النجاسته تزوّج بنت خاله». ومما له دلالته في كلام حلب العاميّ، وصف **العاهرات** بأنهنّ **«بنات الخالة»**.

(2) Musil, *Rwala*, p. 277.

(3) م. ن.، ص 126.

(4) **الأغاني**، 2، ص 176.

(5) Montagne, *Civilisation*, p. 56؛ Musil, *Rwala*, p. 420؛ انظر أيضاً: وحول **الوسم** وقيمته الدينية، را: J. Chelhod, *Le Sacifice chez les Arabes*, ch. VIII.

سياسية، فضلاً عن كونها **وحدة منزلية**. إنّها تحملُ اسماً يميّزها من وحدات القبيلة الأخرى أو من فروعها. يكون على رأسها، **شيخ** كبيرٌ يقرّرُ حركاتها. فهو بنحو خاص الذي يأمر برفع الخيام؛ وهو أيضاً الذي يحدِّد المراعي التي ينبغي التوجّه نحوها، والبلاد التي يناسبُ عبورها. في حال الغزو أو الحرب، لا تكون عصبة المهاجمين مكوَّنة، بالضرورة، من عشيرة واحدة، ولا حتى من قبيلة واحدة[1]. ومع ذلك يجري ترتيبهم بحسب العشيرة[2].

أخيراً، العشيرة هي **وحدة دينية**. هذا لا يعني أنَّ لها شعيرة خاصة بها أو أن مظاهر العبادة تمارسها عشيرة واحدة فقط. ذاك أنَّ قناعات البدوي الدينية، السطحية والهشة، حسب الرأي العام للمراقبين[3]، تشكّل عقبة كأداء في وجه تطوّر عبادة عامّة منظَّمة. ونحن حين ندلُّ على العشيرة كوحدة دينية إنما نريد فقط القول إنّها محمولة على أداءِ طقس خاص لجدٍّ تنحدرُ من صلبه. فهي بوصفها فرعاً من القبيلة، تبجّل أولاً المؤسس الذي وهبها اسمَه. لكن إلى جانب «الجد المشترك الذي يجمع، أقلّه في بعض الظروف الاستثنائية، جميع أصوات القبيلة، ثمة مكان لأبطال آخرين، مشايخ عشائر أو فروع من القبيلة، اكتسبوا بما مارسوا من نفوذ على العرب، حق الإعجاب بهم وتقديرهم»[4]. وهكذا، من دون إنكار عبادة الجد الكبير، فإن كل عشيرة تقومُ بتكريم صورة شخص قريب أكثر[5]. إذاً، يمكن اعتبار العشيرة كوحدة دينية، من حيث ولاؤها الخاص لبطلها المؤثّل، ومن حيث الطقس الذي تقيمه له. فهي تؤثر أنْ تضحّي لأجله: وفي لحظة الهجوم الحاسمة، يُطلب تدخّله ويكرّر اسمه كنداءِ حرب[6].

من الواضح أنَّ هشاشة المشاعر الدينية التي كنا قد أشرنا إليها آنفاً، لا تعني غياب الاعتقادات أو التجليّات العباديّة المشتركة بين جميع البدو.

---

(1) Jaussen, *Moab*, p. 166.

(2) Jaussen, *Moab*, p. 167.

(3) Musil, *Arabia*, 399; Lammens, *Taif*, 194; Müller, *En Syrie*, 243-262.

(4) Jaussen, *Moab*, p. 313.

(5) Jaussen, *Moab*, p. 355.

(6) Montagne, *Civilisation*, p. 59.

ونكتفي بضرب مثل واحد حول **الاعتناء بالموتى**، الذي يدلُّ على إيمانهم بحياة أخرى طويلة نسبياً، ولربما كانت محدودة ومحصورة فقط بأولئك الذين كانوا قد تمايزوا وامتازوا في حياتهم بعمل بارز. فهو وإن كان اعتناءً مختصراً، إنما يكشفُ عن الاعتقادات المربوطة بالحياة المقبلة، وعن تأثيرها غير العميق في العادات البدوية، من جهة أخرى. وإن مؤسسة قويّة وضاربة الجذور في التقاليد البدوية، مثل **ثأر الدم**، لا تُفسّر إلاّ في ضوء أفكارهم الدينية. فالذي يموت موتاً عنيفاً يفقد امتياز النوم الأبدي: فظلّهُ، المتحوّل طائراً، يُطْلِق شكواهُ الحزينة في دياجي الليل: «اسقوني، اسقوني». ولا يجد الغائب **سكينتَه** (La Paix) إلاّ يوم يقوم أحدُ أقربائه بتضحية عدوّه، ودعوته لشرب الدم المُراق انتقاماً له. والحال، من واجب البِرِّ البَنَويّ منحُ المقتول سيكنتَه المنشودة.

كذلك، لهذه الاعتقادات تأثيراتها وانعكاساتها على الزواج والعائلة. فمن الوقائع البارزة أنْ يكون **ثأرُ الدم** شبه محتوم ويمكن أن يمارسه أي عضو من العشيرة على أيِّ ممثل للعشيرة المناوئة، نظراً للتصوُّر الجماعي للمسؤولية. غير أن في إمكان قريبٍ بعيدٍ أن يقصّر أو أن يتجاهل هذا الواجب المقدّس، وأن يقبل **الدِّية** (*La Composition*) في نهاية الأمر: إنه حل سهل ينبغي على قريبٍ مباشر أن يرفضه باحتقار. لذا فإن أحد المشاغل الكبرى للبدوي هو تأسيس بيت وإنجاب سلالة ذَكَرية كثيرة ستخلّد اسمه وتدافع عنه وتثأر له عند اللزوم. منذ بلوغه يكون همّه الأول هو أن يتزوّج لكي يكون له ولد عزيز سيعقبه ويساعدُه في أيامه الشائخة. إن هذا النداء لغريزة **الحفظ** مُتَأَرِّز فيه، لدرجة أنَّ المسيحي نفسه قد يصبح ذا زوجتين (Bigame) بهدف وحيد هو إنجاب ولد[1]. يُروى أن العرب القدامى قد يصل أحدهم بعد ثبوت عقمه، إلى حد القول لزوجته: «إذهبي إلى فلان واستبضعي منه»[2]. وأن الذي لا عقبَ له من الذُّكور يُسمَّى **الأبتر** (*Être mutilé*)[3]، كأنه شجرة بلا ثمر، أو غصن مبتور عن جذعه.

---

(1) Jaussen, *Moab*, p. 15 sq.

(2) *Notes arabes*: 6. (استشهاد من الذاكرة): (اذهبي عند فلانٍ وانجبي).

(3) **القرآن**، 3، 58.

إن المزايا نفسها التي اكتشفناها في العشيرة سنجدها أيضاً في القبيلة. وعليه، فإنَّ كل العشائر التي تكوّنها تعتقد أنّها متحدّرة من جدٍّ واحد. ولئن كانت كلّ عشيرة منها تنتسب إلى جد قريب، فإنها تدَّعي، مع ذلك، انتسابها إلى المؤسس الأوّل. فأعضاء القبيلة الواحدة ينادون بعضهم أيضاً **أبناء عم**[1]. لكنَّ علاقة **العُمُومة** هذه، يمكنُها الاتّساع أيضاً إلى قبيلة غريبة جرى التحالف معها، تحالف **بني عمّه**[2]، الذي بموجبه يُعترف لها بامتيازات القرابة الفعلية[3].

أقل من العشيرة إذاً، لا يمكن تشبيهُ القبيلة بجماعة عائلية حقيقيّة. هنا أيضاً رابطة القرابة صُوفية بنحو خاص. وهي موضوعة في حفظ **الله والجد** واهب الاسم. فهذا يرصُّ أو يجمعُ في كلِ واحدِ أجزاءً، غالباً ما يكون تنافرُها ظاهرياً أكثر مما هو واقعي. وما يُعطي القبيلة وهم **الوحدة الدينية** هو أيضاً طقسُ الجدّ المشترك، عبادته المخفوضة جوهرياً إلى بعض المظاهر الخارجية التي تنطوي على تلبيات وزيارات وقرابين. والواقع هو أنَّ وحدة القبيلة هي **وحدة سياسية** في المقام الأول. وهذه الوحدة تتوطّد في مواجهة الخارج. فبعض عناصر التماسك الداخلي (التبجيل العبادي نفسه، التشارك في المراعي نفسها، اعتماد سمة مُلكية واحدة) قد لا تكفي، بمفردها، لحفظ الاتحاد. إن القبيلة تستوعي ذاتها بوصفها **فَرادة** مميَّزة، بعد خصومة صمَّاء مع تجمّعاتٍ أخرى مماثلة. إنها في حالة حرب دائمة، معرَّضة للهجمات من جانب العدو الموروث نفسه، ويمكن تعريفها بما يلي: هي مجمَّع جماعات تدّعي الانتساب إلى جدّ واحد، وتتقاسم الاعتقادات ذاتها، وتخضع للمؤسسات عينها، تأتمر بأوامر الرئيس نفسه، وتدافع عن وجودها في مواجهة الأعداء أنفسهم. إنَّ ذكرى المعارك البطوليّة، والصراع في سبيل المصالح نفسها، ومشاعر البرّ وواجب الثأر للغائبين الأعزّاء، إنّ هذا كلّه (مجموع الأعمال والاستذكارات الحربية)، يرصُّ بُنيانَ التماسك القَبَلي ويؤمّن استمراره.

❀ ❀ ❀

(1) Montagne, *Civilisation*, p. 58.

(2) Jaussen, *Moab*, pp. 149 sqq.

(3) Jaussen, *Moab*, pp. 151-158.

■ في بيئةٍ قليلة التمايز كالمجتمع البدوي، يجمع **الشّيخ** (الرئيس)، المفوَّض سلطوياً ورمز الوحدة القبليّة، كل الوظائف في شخصه باختصار، فهو موضوع على رأس عشيرة، تضمنُ له قوّتُها الكبيرةُ التفوّقَ على **الشيوخ** الآخرين، ويظهر فيها بصورة **الأب** أولاً. والواقع أنّه **أب** لأكثر من سبب، ليس فقط بسبب أواصر القُربى التي تجمعُه مع رعاياه المباشرين، بل لأنَّ شيخاً بدوياً يعتمد أولاً، لتوطيد سلطانه، على ذرّيته الخاصة. فكلّما كانت ذريته الذَّكرية كثيرة، كان أقوى وأعزَّ[1]. وهو **حَكَم**، قاضٍ أعلى، له اليد الطُّولى على كل الشؤون الداخلية، وأمامه تتقاضى العائلات ويُفْصَلُ في نزاعاتها. وغالباً ما يضع تدخّلُهُ حدّاً للنزاعات الداخلية[2]. في حال **الغزو** يكون على رأس المهاجمين أو يُعينُ مَنْ ينوبُ عنه شخصيّاً. باختصار، هو القائد الأعلى لقبيلته[3].

وهو كرئيس سياسي، يعاونه مجلس شيوخ، تُعرض أمامَه قضايا اليوم. لكنّه هو الذي يقرّر، آخر الأمر، شؤونَ الحرب والسِّلْم، ويعقد التحالفات ويتعاطى مع نظرائه من القبائل الأخرى. لأنه هو مُستودَع رموز السيادة التي من خلالها يعترف الجميع بسلطانه. وهنا نودّ الحديث عن **المَرْكَب** (Barque) الذي يواكبُ البدو في معاركهم الكُبرى.

إنه نوع من **محَمَل** (Litière) **أو هودج** مُزيَّن جداً، موضوع فوق سنام جَملٍ شديد، ومخصَّص، على الأرجح، لاستقبال أجمل بنات القبيلة، أو **بنت الشيخ** بالذات[4]. بعد اعتلائه، تقوم **البطلة** بمراقبة المعركة وإثارة حميّة المحاربين بحضورها وصرخاتها وحركاتها. وحولها يجتمع أشجع شجعان القبيلة للدفاع عنها؛ لأن **المركب** إذا وقع في أيدي العدو، تكون المعركة قد خُسِرت. وهذا

---

(1) Farès, *Honneur*, p. 52.

ـ القرآن، 58/ 3.

(2) Jaussen, *Moab*, p. 141.

(3) *Notes arabes*, 7:

فهُمُ السُّعاةُ إذا العشيرةُ أفظعتْ وهمُ فوارسُها وهم حكّامُها

(4) Jaussen, *Ibid.*, p. 174.

هو الشَّنارُ الأكبر[1] بالنسبة إلى المغلوبين. لكنَّ **المركب** هو أكثر من راية أو من شعار حربي. إنّه ـ كما يقول لنا **موزيل** ـ الشاهدُ المنظور للسلطة الأميرية. كما أنَّه يُحفظ تحت خيمة الأمير، في الخباء المخصَّص للنساء، أي **الحَرَم**، المكان الحميم كثيراً، والأقلّ ارتياداً. هذا **المركب** يحرسُه الأميرُ نفسه أو مواليه، ليلاً نهاراً، من أذى أي شخص، وبالأخص من أهل عشيرته الأقربين، من الذُّكور. فإذا قامت ثورةٌ ضدَّه، يكون الشّاغل الأوّل للخصم الاستيلاءَ على هذا الرّمز والابتعاد به، لأنَّ الذي يملكُه إنّما يُعتَرف به شيخاً/رئيساً. أخيراً، المركب هو **شِعار ديني**. يُقارنه **مونتاني** بوثنٍ[2]، ويقرّبه في آن من **المحمل المقدَّس** في الحج إلى مكّة **وبتابوت العهد** لدى بني إسرائيل[3]. زدْ على ذلك أن الله، في عقيدة **الرُّوَالة**[*] (Rwala)، إنَّما يتجلّى حضورُه بحركة رياش، تزيِّن هذا العرشَ الذي يعتليه، فعلياً، للحظات. لذا، تُقام شَعيرةٌ أو عبادة خاصّة بالمركَب[4]. ويرى **رسوان** أنه «المذبح الذي يقدِّم البدو له، منذ قرون، تمنيّاتهم وتضحياتهم. فهذه الراية الفريدة هي تمثيل كل وحدتهم والرَّمز الحربيّ لقبيلتهم»[5].

حين يضمن الرئيس وضع اليد العليا على رمز مقدَّس كهذا، لن يتوانى، على الرغم من كل امتيازاته، عن المطالبة بسُلطة دينيّة معيّنة. ولئن بدا في أيامنا أن دوره الديني شديد الامِّحاء، ربّما تحت تأثير الإسلام، فلا مانع من الاعتقاد أنّه كان أكثر أهميّةً في الماضي. وبدون الذّهاب إلى حد

---

(1) Jaussen, *Ibid.*, p. 174.; Burkhardt, *Voyages*, III, 99; Müller, *en Syrie*, p. 184; Palgrave, *Voyage*, II, 132; Rawan, *Bédouins*, p. 104.

(2) Montagne, *Civilisation*, p. 128.

(3) Montagne, *Civilisation*, p. 84 sq.

(*) قبيلة عربية من غزة، من القبائل الكبرى حالياً في بلاد الشام [م. م.].

(4) Musil, *Rwala*, pp. 571-574.

(5) Raswan, *Bédouins*, p. 104.

ـ لدى العرب القدامى، كان الشَّبَهُ الإلهيّ، المرفوع فوق جمل، يتجلّى أيضاً في ميدان المعركة. وكان ظهورُه يشهد على مدى خطورة المعركة الدائرة، والتي يتوقَّف عليها وجودُ القبيلة نفسها.

(Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 110.

القول إنه كان راهباً/ كاهناً أيضاً، لأن الرهبنة التي تفترضُ محراباً، حَرَماً، لا تبدو متوافقةً مع الحياة البدوية، فإننا قد نكون أقربَ إلى الحقيقة حين نفترض أنَّ له قوَّة سحرية مماثلة لقوَّة الشاعر القديم[1].

وهكذا، غالباً ما يحظى الشيخ البدوي بسلطانٍ واسع جداً. لكنَّه ليس الوحيد، دواماً، الذي يتمتَّع بامتياز الإمرة أو القيادة، إذْ إننا نجدُ توزيعاً للسلطة داخل العشيرة ذاتها: «إلى جانب **الشيخ**، الذي يُدبّر ويُصرِّف كلَّ شيء، يوجد **محارب**، هو عموماً أحد أقربائه، الذي يرأسُ الحملات ويحمل اسم **عقيد الغزو**»[2]. ومن وجهٍ آخر، هذه السلطة **الوراثية** من حيث المبدأ، تظلُّ دوماً على المحك بسبب الروح الفوضوي للبدويّ.

إننا بعيدونَ هنا من الأطروحة السوسيولوجية التي تقدّم لنا الرئيس (الشيخ) بوصفه تجليّاً للمبدأ الديني، ذلك المبدأ الذي تتمركز فيه **السلطة الطوطمية** تمركزاً شديداً جداً. فلا شيء أغرب على الفكر البدويّ من «ما قبل المنطق البدائي» المزعوم. إنَّ غنى وكثافة اللسان العربي حتى قبل الإسلام، يُظهران لدى عارفيه عقلاً عميقَ الانطباع بدقّة الدليل الاستنتاجي. ومن وجهٍ آخر، إنَّ انعكاسات العالم الأسطوري على الحياة هي عموماً انعكاسات ضعيفة، ولا يبدو ضرورياً استذكارها، غالباً، لتفسير شعيرة أو عادة[3].

إن السلطة في مجتمع بدوي تبدو مُعَلْمَنة علمنةً عميقةً، بالمقارنة مع السلطة في عشيرة طوطميّة. صحيح أننا لا نستطيع إنكار اتّسامها بطابع ديني معيّن. لكن العقل الفرداني للبدوي لا يتقبّل هذه السلطة إلاّ إذا توافرت بعض الصفات الشخصيّة لتعزيزها. ناهيكَ بأنَّها ليست سلطة وراثية إلاّ اسماً: فهي لا تُنقل، بالضرورة، من الأب إلى الابن ولا تستمرّ في عائلةٍ واحدةٍ إلاّ بصعوبة. هذه العائلة تُوصف بأنها **كاملة**، أي تستطيع ادّعاء

(1) J. Chelhod, *Le Sacrifice*, p. 181.

(2) Jaussen, *Moab*, p. 132; cf. *Ibid.*, p. 166.

(3) Chelhod, *Le monde mythique arabe.*

كل المكارم، عندما يتعاقبُ أربعة من أفرادها على السُلطة[1]. فالشيخ البدوي هو أولاً الرجل الذي استطاع أنْ يحقّق في شخصه وأن ينمّي كل فضائل **العربي** التقليدية: الكَرم، الضيافة، الشجاعة، الحِكمة والحِلْم[2]. إن السلطانَ الموروثَ من ذويه سريعُ العطب: يجبُ عليه أنْ يُظهر جدارتَه به وأنْ يُرسيه على أدلّةٍ بيّنة للقيمة الشخصيّة، وإلاّ فإنّه لا يستطيع مطالبة مرؤوسيه بالطاعة، ولا التطلع إلى إبقاءِ سلطته عليهم[3]. إن الشاعر/الفارس الشهير قبل الإسلام، **عامِر بن طُفيل**، على الرغم من انتسابه إلى عائلة مشهورة جداً، كان يعزو السلطة التي كان يتقلّدها، إلى استحقاقه وحده، وليس إلى امتياز أصوله[4]. وعندما رفض عامر بن طفيل نفسه المبارزة مع خصم مرهوب، انتقدت قبيلتُه سلوكَه بشدَّة وأعلنت خلعَه[5]. وعليهِ فإنَّ السلطة عند البدو لا تدوم بعد المَهانة؛ ففي شخص الرئيس/الشيخ يجب أنْ تتوافر التطلّعاتُ العميقةُ للمثال الجماعي، الذي يكونُ هو رمزَه الحيّ. وتالياً تقوم سلطته، البعيدة من الاستبداد، على رضى المجتمع الضمني.

وعليه يعتمدُ البدويُّ أيضاً، بشكل أساسيّ لكي يصل إلى ذروة السلَّمِ الاجتماعي. إنّه مُعَينٌّ من قبيلته بتوسُّع كبير، وله يعودُ الأمرُ في توسيع أبعادِه الخاصة التي لا يمكنها إلاّ أن تؤثّر، بدورها، في أبعادِ جماعته. لكنّه حين يتجاوز الحدَّ على هذا النحو، لا يبدو أنَّ مسلكه متحرِّكٌ برغبة باطنيّة للوصول إلى السلطة التي يَتَصنَّع أحياناً في ازدرائها. إنما في نظره يكون

(1) بطرس بستاني، **شعراء**، ص 184.

(2) Musil, *Rwala*, p. 471; Jaussen, *Moab*, p. 129 sqq.

(3) Jaussen, *Moab*, p. 127.; Notes Arabes 8:

لكي يبينَ **المُهَلهِل** السلطانَ العظيم الذي كان يتمتّع به أخوهُ **كُليب**، قارناهُ بملكٍ يتمتَّع، قانونياً، بكل الحقوق.

- لم يكن كالسيّدِ في قومه ... بل ملك دين له بالحقوق

(4) *Notes arabes: 9.*

وإني وإن كنت ابن سَيِّد عامر ... وفارسها المشهور في كل موكبِ
فما سوَّدتني عامرُ عن وراثةٍ ... أبى اللهُ أن أسمو بأم ولا أبِ
ولكنني أحمي حماها وأتقي ... أذاها وأرمي مَنْ رماها بمَنكبي

(5) بطرس بستاني، **شعراء**، ص 11.

سموُّ المكانة مرادفاً للاستقلال. فشعارُ ابن الصحراء: أنْ لا يدينَ بشيءٍ لأحد. ولكنْ إذا بدا الشاعر، على الرغم من هذا الاستقلال الأَنوف، أنه ينحطّ لدرجة مدّ يده، فذاك لأنَّ الشعْرَ في تلك المجتمعات هو مُلكٌ أو رزقٌ تجري مُقايضتُه. وإن ذلك الذي تُنشَدُ القصيدةُ على شرفه، عليه أنْ يدفع مالاً ثمنَ ما يتلَّقاهُ من مَدْح، وفقاً لقانون التبادل: *«do ut des»*. كما أنَّ كسب الأموال ليس في نظر البدوي غاية بذاته؛ فهو غير مشغول البتَّة بهاجس الأمن الشديد، بل يرمي بخاصةٍ إلى الجاهِ الذي تجلبه الثّروةُ عندما يعرف المرءُ كيف يدمّرها بالضيافة والوَهْب *(Potlatch)* والعَطَايا. فالوهبُ المنزَّهُ عن الغاية ظاهرياً، يغدو في الصحراء أضمنَ الوسائل للوصول إلى ذروة السلّم الاجتماعي، واكتساب النفوذ والسلطان[1]. وبما أن التدمير الشديد للأموال يفترضُ تراكمها عبر **الغزوات**، فإنَّ رجلاً سخياً لا يمكنه أن يكون إلاّ مقاتلاً شديداً. وكانت هذه المهمة تقع على كاهل **الشاعر**، هذا الساحر - الصحافي قبل الإسلام، في غياب سلطة دينيّة، بمعناها الدقيق، تقوم بشرعنة السلطة المُكتسبة على هذا النحو، وتمدُّها بمرتكزاتها الاجتماعيّة اللازمة. ذاك أن **السيادة**، حسب كلمة **دافي** العميقة، «**لا تكون في رأس سيف ولا في قاع كيس نقود. إنها كائنة في الجسم الاجتماعي ذاته. فهي ترجمتُه، إرادتُه، ووعيُه مباشرةً. إنها روحُ المجتمع بالذات، الذي يحفظُها هكذا في ضلوعه**»[2].

اختصاراً لما ذكرناه على مدى هذا الفصل الطويل، نقول:

إن شخصيّة البدوي في غاية التعقيد، ولا تستسلم للتحليل بيُسر. فحين قلنا عنه إنَّه **فرداني من دون فرادة**، حاولنا أنْ نضع في عبارة واحدة مناقبَ هذا الكائن المتشرد والأصيل، ومثالبَه. وما يفسِّرُه هو الغلوّ في الفرادنيّة وانعدام الموقف الشخصي عنده. إن **الشخص المفتكر** يظهر لدى

---

(1) Notre: *Le sacrifice chez les arabes*, p. 194 sq., Lammens, *Berceau*, p. 134, note 5; Lammens, *La Mecque*, p. 64-65;

الميداني، **أمثال**، II، 188 و290.

الأغاني، 8، 109.

(2) Davy, *Des clans Aux empires*, p. 131.

الرئيس الذي يتمكّن في بيئة غير متمايزة، بفضل تفكيره الشخصي، من اغتصاب سيادة لا تزال غامضة ومنفلشة. كما أن **الشخص المفتكر** ملموس جداً لدى **عقيد الغزو**، هذا المحارب القَيِّم، الذي يُفَوَّض إليه جزءٌ من السلطات، والذي يتمكّن من الارتقاء، بفضل تفوّقه العسكري، إلى غزو السلطة ذاتها. غير أنَّ **الشخص** الذي لا ينعدم تماماً لدى البدوي العادي، يكمنُ فيه بالقوَّة ويعيش في داخله عَيْشاً كُمُونيّاً. إنَّ الاستقرار في الأرض هو الذي سيتيح له فرصة تحقيق شخصه على نحو أفضل ■

■ قبل تناول الحياة الحَضَرية (المَدَنيّة) وما تُحدث من نتائج على صعيدَي السيادة والتشخصن في هذا الكل اللامتمايز، الذي هو العشيرة، لا بدَّ لنا من لفت الانتباه إلى أنَّ ظاهرة انتقالية، مستقلة عن شبه البداوة، تفرض نفسها هنا. إنها ظاهرة ذات طابع خاص، كما سنرى قريباً، وتستمرُّ حتى بعد الاستقرار في الأرض.

إنَّ الصحراء التي صنعت فردية البدوي غير المنضبطة، جعلته متشرِّداً أبدياً، عاجزاً عن التجذُّر أو التأرّز. ففي نظره، الحياةُ الزراعيّة والعمل اليدوي الذي تفرضُه، يشكّلان انحطاطاً لكرامته القتاليّة. وهو يشعرُ أنَّه لا يستطيع التكيّف مع عبوديّة تربطه بالأرض؛ وأن وجودَهُ هو باستمرار رهينُ مسافات الصحراء الحرة وفضاءاتها، رهين التمتّع بجولاته الدائمة على الخَيْل، وقرقعة السلاح... إنَّ هذه الحياة المتشرّدة والمحاربة، الشديدةُ التجذّر فيه، تجعله قليل الاهتمام بنداءِ المدينة. وفي نهاية المطاف عندما تُذعِنُ طبيعتُه الشديدة، لا يتوقّف عن الإحساس بحاجته إلى الانغماس مجدّداً، بين الفينة والفينة، في جو الصحراء شبه الصوفي[1]. حتى إنَّ الخلفاءَ أنفسَهم كان لهم في الصحراء مراكز اصطياف: كانوا يرسلون أولادهم إليها، لإكمال تربيتهم[2].

ناهيك بأنَّ الظروفَ الاقتصادية كانت في شبه الجزيرة العربيّة، حتى

---

(1) Lammens, *Chantre*, p. 172; *Ibid.*, *Berceau*, p. 50; *Ibid.*, *Badia*, p. 91.

(2) Lammens, *Badia*, p. 97 sq.

ذلك الحين، تجعلُ من المدينة مركزاً عاجزاً عن إشباع حاجات عدد كبير من السكّان. وتالياً كانت المدينةُ تدلقُ في الصحراء كل طاقتها الحيوية؛ فكانت هذه الكتل البشرية المقذوفة على هذا النحو، تضربُ في الأرض بحثاً عن مسكن جديد. وهكذا بعد حقبة من التحضّر، طويلة نسبيّاً، وجد العربيّ نفسه مُرغماً أحياناً على اعتناق أو استئناف الحياة البدوية، منتظراً ظروفاً جديدةً تربطه مجدَّداً بالأرض: حركة ذهاب وإياب دائمة، يجعلنا نلحظها في تاريخ القبائل العربية الجنوبية، التي انتقلت تدريجياً، وبحركة بطيئة، من الغرب إلى الشمال[1]. يرى **لورنس**: «نادرون هم الساميون الشماليون الذين لم يَعْبُرْ أجدادُهُم الصحراءَ، في عصر وسيط ما. وإن أبرز وأعمق الانضباطات الاجتماعية قد طبعتهم، جميعهم، إلى درجة ما»[2].

ليس علينا، هنا، أنْ ندرس الظروف الاقتصادية التي جعلت تحضُّرَ البدو ممكناً. فالجوهري عندنا هو أنْ نبيّن أن **العربي** يحمل دوماً في صميمه الداخلي راسباً بدوياً وحَضَرياً معقّداً، مهما كان نمط معيشته، تقريباً. والحال يمكننا أن نجد لدى البدويّ انجذاباً عبادياً، طقسيّاً من أصل حَضَريّ، ولدى الحَضَريّ عقلية فوضوية متعاندة مع انضباط المدينة: هذه كلُّها موروثات مديدة من حياة سابقة.

يترتّب على ذلك أن من الصعب جداً أن نحدّد في أية مرحلة من التطور الاجتماعي تفردنتْ السلطة، بعدما كانت منتشرة في العشيرة؛ أو أن نبيّن اللحظة التي قامت فيها السلطة الدينية بتعزيز السلطة السياسية، لتنفصل عنها لاحقاً وبالتدريج، لتصبح موازنةً لها أو مساندة. فمن الثابت أنَّ السلطة في العشيرة البدوية كانت متمركزة بين يدي شيخ (رئيس)، لم يكن كاهناً أو راهباً، ومع ذلك كان يتمتّع ببعض الامتيازات الدينية.

حتى هنا، رأينا أن السلطة الدينية لم تكنْ متكوّنة البتّة. فالبداوة التي تعتقُ **العربي** من الحاجة إلى راهب، تعفيه أيضاً من الحَرَم. لا شك أنَّ

---

(1) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص 6 وما بعدها؛ سمهودي، **خُلاصات**، ص 79 وما بعدها.

(2) لورنس، **أعمدة الحكمة السبعة**، ص 19.

للغيب أعوانه (كهنة، سحرة، عرّافون ودجّالون) الذين يغتصبون جزءاً من القوّة المقدّسة. لكنَّ تدخلهم ليس مطلوباً قطُّ لإرساء السلطة السياسية. بالعكس، كان على الرئيس، بوصفه شاعراً أو **حَكَماً**، أن يكون هو نفسه كاهناً، **عرّافاً**، يحتفظ لديه بشارات السلطة الدينية.

مع الاستقرار في الأرض، صار من الضروري أنْ تُقام الصَّلاة في مكانٍ دائم. وذلك على ما يبدو، لا بسبب عادة إقامة الابتهالات وتقديم القرابين دائماً في مكان واحد، بل لأن الموضع المُختار يجري تعيينه مُسبقاً، استناداً إلى طابعه القُدسي: فهناك يُقيم **عبقرُ** المكان أو تتجلّى قوّةٌ ما. هذا مثلاً هو حالُ بعض العيون، بعض الشّجرات أو نقاط سقوط زخّات الأمطار. عندئذٍ، نشهد ولادةَ **إكليروس** لحراسة الحَرَم. ولكن في هذا الطور الأوّلي من الحياة الحَضَريّة، لا يبدو أنَّ وظيفة **الراهب** كانت مستقلّة استقلالاً تامّاً عن وظيفة الرئيس أو الزعيم السياسي. بل الأمر معكوس، إذْ كان هذا الأخير هو الذي يستوعب في شخصه كل الطاقة الدينية، ويتقلّد سلطاتٍ أوسع من السلطات التي وجدناها عنده في الحالة البدوية. يلاحظ **لامنس** حول هذا الموضوع: «لم يكنْ في عصر ما قبل التاريخ الإسلامي، ثمَّة شيء عادي أكثر من اجتماع **الكاهن** و**السيّد**... ومثال ذلك أنَّ مسعود، قائد الثّقفيّين خلال حرب **الفِجار** كان ينتمي إلى مجلس **السَّدنة**، المرتبطين بخدمة **اللاّت**»[1]. وذلك بالضبط لأنّه كان في وقت واحد **سيّداً**، رئيساً ذا طابع مقدَّس، ولم يكن من الضروري إقامة أية شعيرة خاصة لتكريسه. إن أكثر من رئيس عربي، مثل **زُهير بن جناب**، كان في آنٍ سيّداً، خطيباً، شاعراً، سفيراً لدى الملوك، عرّافاً، طبيباً وفارساً في قبيلته[2].

هكذا، تبدو أنَّ النتيجة المباشرة للاستقرار في الأرض كانت تمركزاً أكبر للسلطة. فبعدما كان **السيّد** رئيساً سياسياً في الأساس، صار رئيساً دينياً أيضاً. فمن الآن وصاعداً، صار طابعه المقدّس ملحوظاً لدرجة أنّه استمرَّ

(1) Lammens, Arabie Occidentale, p. 106.

(2) Lammens, Berceau, p. 320.

حتى بعد علمنة السلطة. وعندما صار مليكاً، تقلّد اللقب الجليل، ملك كل العرب، ولم يتوقّف عن القيام بوظيفة دينيّة. وفي عقائد العرب الأقدمين، لدم الملك سلطة الشّفاء من الصَّرْع وحالات المسّ. ذاك أنَّ القوى الخيّرة التي تصدر عنه، كانت على صلة بالرّفاه العام. ولكي يتوقّى خسرانَهم، جرّاءَ احتكاكٍ مباشر بالأرض، كان عليه أنْ ينتعل **صَنْدَلاً**، كان من علامات المَلَكيَّة وشاراتها. وكان، لأسباب مماثلة، إذا وقع مريضاً، يجري تنويمُه فوق مَحْمَل (أو مركب) كان يُحمل على الأكتاف[1].

وتالياً، تفاقمَ اغتصاب السلطة مع الاستقرار في الأرض. والأرض نفسها صارت مُلك الرئيس. كتب **داڤي**: «**الملكُ هو الجماعة؛ هو ترابها، هو قوّتها الدينيّة، هو تراث أجدادها، هو كلّها**»[2]. الجزء الخاضع من الجزيرة العربية للوهابية اليوم، هو ليس نجداً، الحجاز، بل **عربيّة ابن سعود**.

غير أنَّ وظائف الرئيس، التي ستزداد مع نمو القرية البدائيّة، صارت آخرَ المطاف، بالغة الكثرة والاستيعاب، لدرجة أن تقسيماً أولياً للعمل باتَ ضرورياً. لقد رأينا أنَّ الشيخ يفوِّض لفردٍ من أقربائه، عموماً محارب قيّم فرضَ نفسَه بشجاعته وبطولته، قسماً من سلطته العسكرية. ولكن في الوقت نفسه، كانت **حراسةُ الحَرَم** متروكةً لعناية بعض المرؤوسين. وكان **الوثن** الذي لا يعود تحت حراسة جهاز الرئيس نفسه، يغدو مستقلاً عن السلطة السياسية. وهكذا، صار **سادنُ الهيكل** (المعبد) شخصيّة مهمّة: فهو **يمثّل السلطة الدينية بنظر المؤمن**.

والحال، نزعت السلطةُ أخيراً إلى التفتت تحت ضغط بعض شخصيات النخبة (الصَّفوة) التي كانت تقف إلى جانب الرئيس لنصحه ودعمه من جهة؛ وإلى التعلمن تدريجيّاً وذلك بتجريد الرئيس من امتيازاته أو صلاحياته الدينية. ومن الآن وصاعداً، عليه «التعامل مع أبناء **السَّادة** ومحازبيهم، وأن

---

(1) Chelhod, *Sacrifice*, p. 101.

(2) G. Davy, *Sociologie politique*, p. 154.

يحسب حساباً لسابقيه، ولتأثير **الحَازي**[*]، **الكاهن** أو العرّاف، ولتأثير **الكاهنة** أو **الساحرة**»[1].

بفضل حركة الفصل والعلمنة هذه، لم يعد الفردُ تحتَ ضغط وعي جمْعي ضيّق وشبه منفرد، كما كان الحالُ في العشيرة البدويّة الصغيرة. إنه ينتمي إلى عدَّة جماعات، ويشعرُ أنَّه **تابع** لعدَّة سلطات. فشخصيته التي استوعبها المجتمع لأمدٍ طويل، تنزع إلى التميّز منه. وإِن قيام **المدينة** سيسمح له بأن يتمايز على نحو أفضل، وأن يحقّق شخصه ■

(*) الحاوي، مالك الحَوْزة (الطبيعة)، المهيمن بكلامه على أفعال الآخرين. هو الخبير بالأمور الذي ينظر في الأعضاء ويتكهّن. [م. م.].

(1) Lammens, *Berceau*, p. 257.

الفصـل الثّالث: قيامُ المدينة

■ لئن كان لنقاط المياه والواحات تأثير كبير في البدو من حيث اجتذابهم إليها، فإنّها ستغدو مراكزَ لهم؛ ولكن كان لأماكن أخرى، أقلّ حظوةً من جانب الطبيعة، أن تشهدَ مصيراً مشابهاً، إِثرَ وضع جغرافي استثنائيّ جعلته ظروف خاصة ذا قيمة مميَّزة.

وهكذا، في تاريخ الحجاز القديم، ربما لم تكن اثنتان من مدنه الكبرى، **الطائف والمدينة**، في الأصل، سوى واحاتٍ استوطنها الإنسانُ الذي تغلبّتْ عليه **جاذبيةُ التراب**، فاستقرَّ في الأرض وعمَّرها. ومما لا شك فيه أنَّ **المدينة المكيّة** العتيقة، الأهمّ من المدن الأخرى، كانت بداياتها متواضعة. فهي تقع في وادٍ غير ذي زرع، غير مزّود بالماءِ إلاّ بالكاد؛ ولم تكن في فجر تاريخها، على ما يبدو، سوى **محطة تموين**، **نهاية رحلة ومرحلة**، أوحسب تعبير **لا منس** «إحدى الاستراحات على طريق البخور»[1].

ومع ذلك، فإن **مكّة**، بين المدن الثلاث المعنَّية، كان يتعينُ عليها أن تشهد **أكبر ازدهار اقتصادي**. ذاك أن المزايا الأكيدة لموقعها كانت تشكل، بلا ريب، عاملاً أساسياً في نجاحها. غير أننا سنحاول تبيان ذلك في موضع آخر[2]، لم يكن موقعُها الأهمَّ ولا الوحيدَ بنحو خاص. فهي تقع مثل المدينتين السابقتين على طريق **الهند**، وكانت تتميّز باقترابها من **أريتريا**،

(1) Lammens, *La Mecque*, p. 22.

(2) انظر **الفصل الرابع**.

ويمكن أن نقارنَها، بطريقة ما، بنافذة آسيويّة شبه مفتوحة على القارّة السّوداء. وكان مصيُرها مرتبطاً، على غرار مصير **الطائف** و**المدينة**، بتقلّبات السياسة العالميّة التي كانت، حسب مصادفات الحروب والحصارات الاقتصادية، تفرض على التجارة الهندية أنْ تغيِّر طريقها.

والحال يدينُ الحِجازُ بثروته لحروب الاستنزاف غير المتناهية بين فارس وبيزنطة. كتب لا منس: «انتهت آخرُ تلك الحروب بمبارزةٍ قاتلةٍ بين امبراطوريتي الشّرق الكبيرتين. فأغلقت الممّرات إلى آسيا الوسطى والشرقية، وأكملت الانحطاطَ المتقدّمَ بقوّة من قبل، انحطاط الأسواق ومحطات تدمر والنبط والبيرية. . . وعاد إفلاس سوريا بالخير على الجزيرة العربية، وعلى مكّة في المقام الأوّل»[1]. لقد اغتنم عربُ الحجاز هذه الفرصة لاستئناف الدور الذي كان يضطلع به الحِمَيريّون في الماضي، فجيَّروا لحسابهم منافع التجارة مع بيزنطة وأصبحوا وسطاءَ التجارة الهنديّة.

إنَّ تدخّل هذه الأحداث الخارجية في حياة الحجاز الاقتصادية حوَّل في العمق مشهديّة نقطة الماءِ القديمة التي جاءت عشيرة للاستقرار حولها ذات يوم. فنقطة الماءِ المدعوَّة إلى ازدهار معين، اتَّسعت وأخذت تغتني بعناصر جديدة، فأضحت مركز استقطاب للبدو، جرَّاءَ المكاسب الكثيرة التي كانت تقدّمها لهم. فلم تتأخر **القريةُ** البدائية عن التحوُّلَ إلى مركزِ مبادلاتٍ مهمٍ نسبياً، والتطور تدريجياً إلى **مدينة**.

❀ ❀ ❀

تبدو الوثائق نادرةً، إن لم نقُلْ معدومة، حول طريقة بناءِ المدينة العربية القديمة. في المقابل، يذكر الإخباريّون بعض المؤشرات الثمينة حول إنشاء المدينتين الإسلاميتين الأوليّين: **الكوفة والبصرة**. في ذلك التاريخ، أي نحو منتصف العقد الثاني من العصر الهجري، كان الفاتحون المسلمون على وشك مغادرة الصحراء، وكانوا من البدو في أغلبيتهم الكبرى. وكان الذي يجيدون القراءةَ والكتابة منهم نادرينَ. بعد المعركة التي فتحت لهم أراضي البصرة

---

(1) Lammens, *La Mecque*, pp. 20 sq.

المقبلة، اضطر قائد الجيش إلى الاستعانة بعلم صبيّ، هو الوحيد المتعلم بين الجماعة كلّها، وذلك لتوزيع المغانم، على ما جاء على لسان **الطبّري**. فمن شأن وثائق كهذه أنْ تعطينا فكرة تقريبية عن طريقة استقرار البدو في الأرض.

إنَّ موضع المدينة المقبلة لم يحدَّدْ عشوائياً. إذ المطلوب أولاً هو اختيارُها في منطقة جديرة بتلبية شروط مجتمع بدويّ، حديث التحضر، أي ملائمة لرعي الإِبل والضأن وتربيتها، وفقاً لتعليمات الخليفة **عُمَر** بالذات.

لم يكنْ ثمّة ضرورة لأي مخطط لرسم المدينة، يُخبرنا المؤرّخون. كان يُطلق على التوالي سهمان نحو السَّماء، أحدهما في اتجاه الشمال والثاني في اتجاه الجنوب. وكانت نقطة الهبوط الأعلى تشير إلى موضع إقامة **الأمير** وموضع الجامع. هكذا، كان الموضع منشطراً بالخط الواصل بين نقطتي السقوط؛ وعندئذٍ كانت تُجرى القرعة لمعرفة أي من الجماعات الحاضرة (عرب الشمال وعرب الجنوب، مثلاً) كان ينبغي عليها أن تشغل قطع الأرض الواقعة تحت أو فوق خط الفصل هذا[1].

في ذهنية السكان الأولين، لم يكن الأمر متعلّقاً إلاّ باقامة مؤقتّة، غايتُها إيواؤهم طيلة الفصل السيئ، وتوفير استراحة لهم بين غزوتين[2]. لقد كانوا معتادين على الحياة البدوية، **فاستبدلوا خيام شَعْر الجَمل بأكواخ من قصب، لا تقلُّ عن الخيام هشاشةً**[1]. وعندما كانوا يقومون بحملةٍ، كانت

---

(1) ياقُوت **معجم**، 4، ص 323، مادة **كُوفة**، من المفيد أنْ نلاحظ ما تحتويه حركةٌ كهذهِ من عَراقة أو بدائية. فإذْ يجري على هذا النحو إطلاق سهم نحو السماء إنّما يُترَكُ للألوهيةِ أمرُ اختيار موضع بيتها الخاص. وكذلك لجأ **محمّد** إلى قرارِ السماء، لدى وصوله إلى **المدينة**، لحل مشكلة توطّنه. فقد أرخى خِطَام النّاقة، وفي المكان الذي توقّفتْ فيه، سيجري بناء البيت المقبل لمؤسس الأمّة الإسلاميّة. (ابن هشام، **سيرة**، 2، ص 89). وتُلاحظ طريقة إطلاق السهم نحو السماء، نفسها، في بعض حالاتِ ثأرِ الدَّم. ويعود للألوهية أمرُ الإعلان عن مشيئتها وعمّا إذا كان ينبغي قبول **الدّية** أو رفضها. فإذا عاد السَّهْمُ مضرَّجاً بالدم، كان لا بد من متابعة الثأر وقتل القاتل؛ وبالعكس، إذا بقي السَّهْمُ نظيفاً، لا بد من قبول **الدّية**. (S. Zwemer, *Animisme*, p. 87 sq.)

(2) ياقوت، م. ن.، 1، 640، مادة **بصرة**.

تسير على آثارهم نساؤهم وأطفالهم. عندها، كانوا ينقضونَ تلك البيوت الهشَّة، ويقتلعون القَصَب الذي كانوا يجمعونه في رُزم ويضعونها جانباً. وعندما يعودون، كانوا يعاودون بناءَ قريتهم[2]. **ولم يجر إلاّ في زمن لاحق، إثر احتراق رزم القصب كلّها، بناءُ المساكن الأولى من الطين المشوي.**

لم يكنْ يتعّين على المدينة الجاهليّة في بداياتها أن تكون أقلّ تواضعاً ولا أكثر استقراراً من شقيقتها في العصْر الهجريّ. ولا شك في أننا لا نستطيع الافتراض أنَّ بدواً كانوا قد قرّروا ذات يوم جميل بناءَ مدينة للإقامةِ فيها. **إذْ من الواضح أنَّ نقاط المياه اجتذبت الإنسانَ إليها في كل آن. فالإنسان كان مضطراً للإقامة حولها بشكل عشوائي أولاً، ثم بشكل متقطع، حتى اليوم الذي استسلم فيه لجاذب الأرض، فأقام فيها دواماً، وهو يجرُّ آخرين وراءَه.** ولكن، على منوال القرية الإسلامية البدائيّة، لم يكنْ يتعينّ على قرية العرب القدامى أن تكون سوى **محيطة**، في الأصل، موضع التقاء للأشياء والرّاحة، **ومخيّم** مؤقت بانتظار مرحلة التنقلات. هناك، كان أُناسٌ ينتمون إلى قبيلة واحدة أو إلى إيلاف قَبَلي واحد، قد اعتادوا على أنْ يقضوا معاً الفترات الفراغيّة، الخاوية، من السنة.

إنَّ هذا العود الدوري للعناصر ذاتها إلى نقطة الماءِ عينها، كان يُرسي ركائز الحاضرة المقبلة. ونتيجةً لهذه الحياة المشتركة، ولهذا الكمّ من الفرح والتعب المعاشين معاً على أرض واحدة، كان لا بد من ظهور الوحدة المعنوية (الأخلاقية)، والتعلّق بالأرض. والشعر الجاهلي يشهد على لوعة الفراق واللذة التي يعد بها أفقُ لقاءٍ مقبل، كما يشهد على حنينٍ ما إلى إماكن إقامة سابقة... إن البدوي الذي يتبعه عائلته الكبرى وقطعانه، كان يمضي بحثاً عن المراعي وهو ينشد النشيد البدوي القديم: «قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزل...».

والحال، فإن **المدينة** هي شيء آخر، غيرُ لفيف من الناس، جاؤوا من

(1) الطّبري، **تاريخ**، 1، ص 2488.

(2) ياقوت، م. س.، 1، 640، و4، 323.

كل حَدْبٍ وصَوْب، منجذين إلى مضافةٍ سهلة الثراء. فالمدنُ الفِطريّة التي تنمو فجأةً بدافع من بعض ظروف الثراء الاستثنائية، إنما تشهد البدايات الصعبة لمدن الغرب البعيد *(Far-West)* لأنَّ أيَّ رابط اجتماعي لم يكن قائماً من قبل بين سكانها. فالمدينة، مثل الأمة، هي **وحدة معنوية** قبل كل شيء. ونحن نراها من خلال طريقة استقبالها للبدو المتحضرين حديثاً، القادمين للإقامة فيها. بادئ الأمر تدفعهم إلى تخوم البلدة. وحين تستقر العشيرة البدوية في الضواحي، لا يمكنها في البداية القيام بأي نشاط حَضري حقيقي. فتواصل العيش على إيقاع حياة شبه حَضَريّة، محافظةً على الذهنية البدوية القديمة، راعيةً القطعان، بائعةً إيّاها ومنتوجاتها لأهل المدينة. وفي الوقت نفسه، يتخصّص حرفيّوها، المأخوذون عموماً بمشهد الصناعة الحَضَرية، في صنع بعض الأدوات البدائية، وبعض المواعين(*) الضرورية للحياة البدوية، التي يبيعونها للبدو العابرين. صفوةُ القول إنَّ البدوَ الجدد، تدفعهم المدينة أولاً إلى خارجها، ثم يشكلوّن صلةَ وَصل بين البدو والمدنيّين.

لكن، سرعانَ ما يجري الاستيعاب تدريجياً. فمربي القطعان يغدو تاجراً للمواشي. وتقدّمُ العشيرةُ البدويةُ القديمة للمدينة قصّابيها، حلابيها، معازيها، ومرّبي مواشيها... وحين تتفرَّغُ الأجيال الجديدة لنشاطات المدينة، نهائياً، فإنّها تسعى إلى قطع الخيوط مع ماضيها البدويّ. وبموجب مسار معروف جداً، **مسار الحراك الاجتماعي**، يقضي الأبناءُ والأحفاد، شيئاً فشيئاً، على ما تبقّى من حواجز تفصلهم عن جمهور المدينة. فهؤلاء الذين استولت عليهم روحية المدينة، وعرفوا آدابها، وترعرعوا في مدرستها، أخذوا يشكلّون من الآن وصاعداً جزءاً لا يتجّزأ من المدينة وسوف يندمجون في وظائف آلتها الرائعة.

المدينة هي إذاً **وحدة معنوية** قبل كل شيء. وهي بهذه الصفة، كان يبدو وجودُها ـ **كحاضرة**: *Cité* ـ واجبَ الوجودِ قبل وجود **المدينة** *(Ville)* المدعوّة لاحتوائها. كتب **ماسكيراي**: «مبدئياً، الحاضرة الأفريقية موجودة من

(*) **الماعون**: هو كلُّ ما يُستعانُ به، [م. م.].

دون أسوار ومبانٍ. فهي لا تحتاج، لكي تُوجد وتسُود، إلى أنْ تُشاد على الأرض، المنظورة، المادّية.. إنها في قلب كل النّاس الأحرار الذين يكوّنونها»[1].

هذه الوحدة المعنوية حضّرتها منذ أمد بعيد **الرابطةُ الإثنيّة** ومتحّد الحياة القَبَليّة وعلاقاتُ حُسْنِ الجوار **وابن عمّه**[2]. فالحاضرةُ موجودة كبذرة في الإيلاف أو الاتحاد القَبَلي: ومن اجتماع القبائل واتحادها الطوعي أو المفروض ستخرج الحاضرةُ. وهكذا، فهي حاضرة في القلوب قبل أنْ تتجسّد على الميدان. فالبدو استقرّوا على الأرض بكتلة مندمجة ومؤتلفة نسبيّاً، وتركوا **المدينة** تستوعبُهم وتمتصّهم تدريجياً. ولكن حين تكونُ هذه المدينة صغيرةً وضعيفةً، بينما يكونُ التجّمع البدوي، على العكس، كبيراً وقوياً، فإنّه يقيمُ معها علاقة **أخوّة** (*Fraternité*)، يلتزِم بموجبها بحماية المدينة من كل غزو، مقابلَ دفع جزية (**خُوّة**) سنوية يدفعها المدنيّون للبدو عَيْناً أو نقداً. وحين يستسلم هذا التجمع البدوي لجاذب الأرض، يمضي للاستقرار في المدينة، حاملاً معه أساليب عمل بدوية تماماً. ولن يتأخرَ الوافدون الجُدُد عن فرض قانونهم وإحلال وحدتهم المعنوية محل وحدة مغلوبيهم، كما يبيّن مثالُ القبائل الجاهلية الجنوبية في هجرتها نحو الوسط والشمال[3].

وعليه، فإنّ الوحدة المعنوية للحاضرة سابقة للاستقرار في الأرض؛ وبالعكس، على المدى الطويل، تحوّلُ المدينة طبيعة الرابطة التي تربط أعضاءها بالجماعة. فلم تعدْ قرابة الدم ولا القرابة العاطفية والصوفيّة هما اللتان تجعلانهم متكافلين ومتضامنين مع بعضهم؛ بل تربطهم حقاً مشاعرُ التعّلق بأرضٍ واحدة. فالقبيلة حين تستقرّ في الأرض تكون محمولة أولاً، وبشكل طبيعي تماماً، إلى اعتماد **طوبوغرافيا** الأماكن وتكييفها مع تقسيماتها الداخليّة. وهكذا، عندما جرى تأسيس المدينتين الإسلاميّتين الأوليّين - **الكوفة والبصرة** - جرى تقسيمُ كلٍ منهما إلى منطقة شرقية ومنطقة غربية،

---

(1) Masque ray, *Formation des Cités*, p. 80.

(2) Jaussen, *Moab*, p. 149.

(3) انظر لاحقاً، الفصل الرابع.

بحيث تعودُ الأولى لعرب الجنوب، والثانية لعرب الشمال. وكان الخط المرسومُ، داخل هذين التقسيمين الرئيسين، يتطابقُ مع تشعبات العشائر الجنوبية والشماليّة، إذ تلقّت كل قبيلة حصصاً من الأرض متناسبةً مع أبعادها وحاجاتها. لقد كان ملحوظاً التقسيمُ على أساس قَبَلّي وعشائريّ. لكنَّ إيلافَ الحياةِ الإقليمية كان يتغلبُ، من قبل، على الوحدة القَبَليّة. وفي حال الخلاف بين المدينتين، كانت كل قبيلة تتحاربُ مع منافستها ذات الاسم الواحد في المدينة المناوئة. وكان المحاربون يعونَ أنَّهم لا يدافعون عن عشيرة، بل عن أرض. من الآن فصاعداً، لم يعد الأمرُ متعلقاً بعرب الشمال وعرب الجنوب بقدر تعلّقه بـ **كُوفيّين وبَصْريّين** يتحاربون للدفاع عن حاضرتهم[1]. لأنَّ - كما كتب **دافي** بفطنةٍ - «**الأرض هي بالنسبة إلى الإنسان غاوية عظيمة ومعلمة كبيرة، ولأنَّ إيلاف الحياة المحلية هو مصدر عاداتٍ تفرضُ نفسَها بالضرورة حتى تكوّن هذه الغرائز التجمّعية** (*Sociabilité*) **والتكافليّة التي ستجعل أوامر الإيلاف الصوفي من النوع الذي كانت تقدّمه الطوطميّة** (*Totémisme*)، غير ضرورية لرصِ تماسكِ الحواضر»[2].

❀ ❀ ❀

■ كانت الحاضرةُ العربية القديمة، الشبيهة بأختها في الأزمنة الكلاسيكية، في آن، **مركزاً سياسياً مستقلاً، ميداناً تجارياً ومحراباً لآلهة محلية كبرى** كانت تتلقى التكريم العام من كل الأهالي.

وكانت **الطائف**، كمركز سياسي، مقرّ اتحاد بدو **هَوازن**[3]. أما **المدينة** فآلت، بعد هيمنةٍ يهوديّة مديدة، إلى السقوط في أيدي قبائل **قَيْلة** المتحدّرة من الجنوب. وأما **مكّة** فكانت، كما هو معلوم، بين أيدي **إيلاف قُريش** القوي، وهو فرع من **كنانة**.

كان التوزيع الإقليمي للحاضرة يُعطي الانطباع بوجود معسكر قبائل واسع. وكان لا يزال ملحوظاً بقوةِ التقسيمُ على أساس عشائري، وهو ميزة

(1) ياقوت، **مُعجم**، ص 324 وما بعدها؛ أ. أمين، **فجر**، ص 180 وما بعدها.

(2) G. Davy, *Des clans aux Empires*, p. 64; *Id.*, *Sociologie politique*, p. 144.

(3) Lammens, *Taif*, p. 98.

البداوة وشبه البداوة. فيما كان قلبُ المدينة يشكل إقامة أقوى العائلات ومنها الرؤساء (المشايخ) الذين كانت مهمتهم السهر على المصالح الجماعيَّة للمتّحد. وفي **مكّة** كانت كبرياتُ العشائر القُرَشية «تشغلُ بالأفضلية، وسط المدينة، قاع الوادي، **البطحاء**، حيث كانت تتجمّع مياه بئر **زَمْزَم**، الطِّست الذي كانت ترتفع **الكعبةُ** فيه... فكان هذا الحيُّ المركزي بمثابة السَّكن **للارستقراطية**(*) ولأقدم الأُسَر القُرشيّة»[1]. أما في المدينة فكان بنو **تَيم اللاّت**، فرع كبير من الخَزْرج، يشغلون أيضاً قلبَ المدينة حيثُ كانوا يتديّرون شؤون المصلحة العامّة. حول هذه النواة المركزية لكل حاضرة، كانت تعيشُ العشائرُ الأقلُّ تمثيلاً. وكانت هذه العشائر المُبعدة إلى الأطراف، تُسمى في مكّة قريش **الظواهر** (Faubourgs)[2].

في هذا النظام المُمركز بإيجاز، لا يبدو أنَّ العشيرة الأقوى كانت هي السائدة. فالحكم، كما في القبيلة، كان يعود إلى مجلس الكبار. لكن **الملأ**، خلافاً لمجلس البدو، لم تكن مهمته في مكّة مساعدة رئيس في تدبير إدارته. عملياً لم يكن أيُّ **سيد** يتمتّع بامتيازات القيادة خارج عشيرته الخاصة.

سنكوّن فكرةً عن كيفية حكم هذه الحاضرة، من خلال مشهد التحالفات السياسية البدائيّة لدى نوع القبائل العربيّة أو البربرية الإفريقية الشمالية. إن الحاضرة تدبّرها **الجماعة**. وهي مبدئياً جمعية تضم كلّ الذكور البالغين القادرين على حمل السلاح. وفي الواقع، هي «لجنة تضم عدداً محدوداً من الأعضاء، عموماً حوالى الدزينة ـ قوامُها... **شيوخ** (رؤساء) مسؤولون عن مختلف المتّحدات العائليّة... و**عُقَّال**، مندوبون اختارتهم التجمّعات عينُها من بين الكبار أو الأكثر حكمةً ـ وتعملُ كنوع من لجنة رقابة وإدارة لمصالح القرية»[3].

إِنَّ **الجماعة** هي السلطة الوحيدة المكوّنة في الحاضرة. لكنَّ السلطة

(1) Lammens, art. *Makka,* in *Enc. de l'Islam,* III, p. 507.

(*) **القَنْفَخرية**، عند العلايلي؛ ملحظ المعرِّب. Lammens, *La Mecque,* p. 74.

(2) *Fâkihî,* in Wüstenfeld: *Die Chroniken des Stadt Mekka.* p. 339.

(3) Milliot, *Qânoun,* p. 365, note 4; cf. Masqueray, *Cités,* p. 50.

التي يتقّلدها مندوبوها تنازل عنها، بحريّةٍ، كل أحد. وتالياً، لا يمكنهم إسدالَ الصَّمْت على أحدٍ من المتّحد إلاّ بقدر ما يرتضي هو أنْ يمحّي لمصلحتهم[1]. هذه الجمعية يديرها أحياناً **أمين** أو **كبير**[2]. لكنَّ هذا المسارَ كان لا يزال بعيداً من الحصول على كل الأصوات[3]، لأن الرئيس قد يستطيع، بحكم ذلك، أنْ يخصَّ نفسهُ بامتياز تفوّقٍ ما كان له أن يدّعيه. لهذا فإن **حق النقض** (Veto) كان مجهولاً: فلا مناص من إتّخاذ كل قرار إنْ لم يكن بالإجماع فعلى الأقل «في جوٍ من الرّضى العام»[4].

تتّولى هذه **الجمعية السياديّة** «في آنٍ سلطة التشريع والحكم والإدارة والقضاء»[5]. ويعود لمشاريخ العشائر أو العائلات (عموماً لممثلي المتّحد داخل الجماعة) السَّهَرُ على تطبيق هذه القرارات وفرض احترامها على الأفراد. لهذه الغاية يمكنها أنْ تفرض عقوبات على المخالفين. وعند الحاجة، تملك وسيلة إكراهٍ شديدة: **الطَّرْد**. فالمطرودُ من كل الاحتفالات العامة، لا يمكنه أنْ يُقيم أية علاقة مع أعضاء المتّحد، ويكون في وضعِ **غريبٍ** تُغلق في وجهه كلُّ الأبواب، وتدارُ له كلُّ الظهور[6].

إن حكومة الحاضرة العربية البدائية كان يُفترض بها أن تكون من النّوع نفسه. فَلْنُصْغِ، بالأَولى، إلى **لامنس** الذي ربما كان أفضلَ مَنْ درسَ هذه المسألة. حسبَ ملاحظة حصيفة **للفاسي** الذي يوردُه، «ما من أحد كان يمارسُ سلطة» من دون تفويض وتنازل طوعي من جانبهم [**السَّادة**]، «هل كان هؤلاء **السّادة** مجتمعين في جسم متشّكل؟ نعم، يؤكّد التراث. حتى إِن **مكّة** ربما كان لها نوع من **مجلس شيوخ** (Sénat) أو **مجلس أعلى**، **دار النَّدوة**. كان يجتمع في الظروف الاستثنائية. ناهيك بأننا نلاحظ أن في **المجالس**، حَلْقَات أو مُنتديات، **نوادي القوم** المفتوحة على فِناء الكعبة، كانت تُعالج،

---

(1) Masqueray, *Cités*, p. 25.

(2) Milliot, *Qânoun*, p. 365, note 4.

(3) Masqueray, *ibid.*, p. 39.

(4) Milliot, *Mzab*, p. 220.

(5) Milliot, *Mzab*, p. 224.

(6) Milliot, *Mzab*, p. 227.

عادةً، الشؤون ذات المصلحة العامة... ونحن نرى... أن **مكّة** كان يديرها نظام **الملأ** الأوليغارشي، المُعادِل الحَضَري **لمجلس القبيلة** لدى البدو... ولم يكن من الضروري أنْ يفتح بابَه **الانتخابُ** ولا **الولادةُ**، بل بالأولى، **ألَقُ الخدمات** المقدمة، وشُهرة **النجابة والثّراء**.. **مجلس كبار** أو، إذا أردتم، **مجلس شيوخ** (Sénateurs) وفقاً لمبدأ المشيخة العربية؛ كانت سلطتهم المعنوية تختصر كلها في المناصحة والمشاورة والتوّقع وتزويد المتحّد التجاري بثمرة تجربة الآباء المُجرَّبين. وفي غياب كل وسيلة إكراه، وحدَه الإقناعُ كان يمكنُه اجتذابَ تأييد الإرادات...»[1]. ولكن، لحل مشكلة المعارضة، كانوا يلجؤون إلى شكل مخفف من أشكال الطرد: المقاطعة، وحتى الوضع في مصاف مجتمع التكتل المتّمرد على القرارات العامة، كما يدلُّ على ذلك سلوكُ قُرَيش إزاء العشيرة الهاشمية التي كانت تساند واحداً من أبنائها، **محمَّداً**، ضد الرّضى أو الرأي العام.

وعلى ما جاء في التراث، كان لكل عشيرة من قُريش مهّمة شَرَفيَّة في إدارة المدينة: خدمة الحَرَم، إدارة العمليّات العسكرية، ضيافة الحجّاج، إدارة الشعائر...

من المحتمل جداً أنْ تُلْحَظ إدارة مماثلة في المُدُن العربيّة الأخرى. وكان ينبغي لسلطة رئيس واحد أن تكون نتاجَ تنازل طوعيّ ومؤقت، رضائي وحرّ، من جانب أقرانه في الأوقات العصيبة التي يمرّ فيها التكتل السياسي. هذا ما حدث، مثلاً، بالنسبة إلى السلطات - (الصلاحيّات) - الخاصة الممنوحة من المكيّين **لأميّة ابن عوف**[2]، ومن المدنيّين **لمالك ابن عجلان**[3]. ولكن، كل عشيرة في زمن السّلم كانت تحتفظ بسلطتها وإدارتها الخاصتين بها، كما يُلاحظ لدى القبائل البدوية.

كما أنّ المدينة هي **مركز تجاري** مهّم يُمارس من خلال تنوّع المنتوجات التي يقدّمها، تأثيراً جذاباً كبيراً على البدو، فيجتذبُ إليه حَضَر القرى

---

(1) Lammens, *Enc. de l'Islam*, III, 508; *Id.*, *La Mecque*, pp. 70 sqq.

(2) النويري، **نهاية**، 15، ص 297.

(3) السمهودي، **خلاصة**، ص 83.

الصغيرة. وفضلاً عن سوقها المحلّي الدائم، كان للمدينة معرضها الدوري أيضاً: **السوق** أو **المواسم**؛ فكان له طابع تبادلي بين القبائل، وكان يتيح للعرب البعيدين من المراكز الحَضَريّة، التزوّد منه، إبّان هدنة مقدَّسة. وعلى هامش البضائع والمبادلات التجارية، المميّزة لكل معرض، كان تَعالج الشؤون الاجتماعيّة الكبرى؛ فكانت تُعقد أو تُلغى مواثيقُ التحالف، كما كانت تقام مُناظرات شرف، **مُبَاهلات**(*) **حقيقية**، بين الجماعات أو الأفراد، كما كانت تُقام تجليات العبادة الدينية الكبرى (الشعائر)، ولا سيما الحج والأضاحي.

بفضل تلك الاجتماعات التي كانت تشكّل ذروة الحياة العامة في الجزيرة العربية الغربيّة، كانت تسعى كل مدينة، من خلال ممثليها، إلى المزيد من الرفعة والجاه، وإلى كسف منافساتها بضيافةٍ أكبر واستجلاب المزيد من **الموالي** (Clients)[1].

لكنَّ الحاضرة هي بوجه خاص، **مركز عبادي** كبير. كان لكل حاضرة آلهتها: **اللاّت** في الطائف، **مَنَاة** في المدينة، **العُزَّى** في مكة. ولمناسبة المعارض الدورية التي كانت تُتيح اجتماع القسم الأكبر من المؤمنين، كانت الحاضرة تُقيم معظم طقوسها العامة في مواضع سوقها بالذات. هذا وتتركُنا **كثرة الآلهة** قبل الإسلام نفترض أنَّ كل قبيلة، وربما كل عشيرة، كان لها طقسها الديني، غير أنَّ الآلهات الثلاث الكبرى كانت تحديداً آلهة المدن الثلاث الكبرى. والإسلام يرفضها كلّها معلناً أن الله هو الأكبر، لا إله إلا هو، العظيم الأوحد[2].

كانت **العُمْرَة**، عيد المدينة القُرَشيّة بامتياز، تُقامُ في احتفال كبير طيلة شهر «رجب الأوحد» المقدّس، الذي كان يتطابقُ ربَّما مع شهر نيسان

(*) **مباهلة**: ملاسنة، تلاعن تفاخري، من عادات القنفخرية العربية. [م. م.].

(1) لدراسة أكثر تفصيلاً عن **الأسواق**، انظر: - *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 145 sqq.

(2) Guidi, *Arabie*, pp. 48, 87. *Notes Arabes:* 10:

وبـالـلاّت والـعـزَّى ومَـنْ دانَ دِيـنَـهـا   وبـالله إنَّ الله مـنـهـنَّ أكـبَـرُ.

(3) Lagrange, *Religions sémitiques*, p. 298.

(أبريل)[3]. وهي حالياً جزء لا يتجزأ من الحجّ الإسلامي؛ لكنّنا نعرفُ أنها فُصِلت عنه قبل الهجرة وكما بيَّنا في موضع آخر[1]، كانت الشعيرة تُقام على هذا النحو لمناسبة الوضع السنوي، وكانت غايتها شكرَ الآلهة على خصوبة القطعان، وتقديم البواكير لها، والبدء، من ثمَّ، في وَسْم المولدين الجدُد الذين جرى افتداؤهم بموت بواكيرهم (إخوانهم البكريون). وعليه، لمناسبة **العُمْرة**، كانت تُقام في مكّة سوق كبيرة جداً. يعلمُنا **ابنُ جُبيرَ** أن التجّار كانوا يحضّرون، استعداداً **للموسم**، البضائع والثّياب المخصّصة للمبادلات، قبل الموسم بعدَّة أشهر. وكانت تُباع فيه المنتوجات الشديدة التنوّع، من الحبوب إلى الحجارة الكريمة[2].

إن **عُكاظ**، الذي كان يُقام في الطائف، كان المسرح السنوي لمعرض كبير جداً، فهو السوق الأشهر في الجزيرة العربية قبل الإسلام، الذي كان يشهد، على هامش النشاطات الدنيوية، طُوافاً طقسياً حول **الأنصاب**[3].

إلى جانب طقس الآلهة المحلّية، كان ينبغي لكل مدينة أن تُقيم شعيرة خاصّة لجدّها الذي وهبَها اسمَه، مؤسس القبيلة البدائية (أو ربما حتى مؤسسة القرية)، كما يتركُنا نفترضُ ذلك بعضُ الأسماءِ المعبودة [*Théophores* : **الآلهة المنقولة**] مثل: **عَبد ثقيف للطائف، وعَبد قُصَيّ لمكّة**[4].

من الطبيعي أنْ يعاني **طقسُ الجدّ**، عبادتُه الحيوية جداً لدى البدو، تغيّراً ملحوظاً، جرَّاءَ الاستقرار في الأرض. فبينما كان الجدُّ يتنقّلُ مع القبيلة ويعيشُ في قلب أفرادها، من دون أي تَجَلٍ آخر للعبادة، سوى بعض تلك الممارسات الشعائرية المحدودة والافتراضيَّة، التي تحدَّثنا عنها سابقاً، **أَعطي له ضريح** مع الانتقال إلى الحالة الحَضَرية، أي أُعطي له مكان إقامة ثابت يتلقى فيه تبجيلَ محبيّه المتحمّسين. لم يعد الجد ذلك النوع من القوَّة

(1) *Le Sacrifice Chez Les Arabes*, pp. 148 sqq.

(2) ابن جُبير، **رحلة**، ص 119 و138.

(3) بُخاري/أنصاري، **صحيح**، 4، ص 315.

(4) Lammens, *Arabie*, p. 163, 179.

يرى لامنس أن دار قريش، مجلسها الشهير، لم يكن في الأصل سوى «الحرم العتيق وضريح قُصي». (م. ن.، ص 171).

المُلازمة والصديقة، الذي يتصّرفُ بموجب مبادرته الخاصة لصالح سُلالته: **إنه يتعالى ويتسامى**، يغدو **سرياً خفياً**، وشيئاً فشيئاً يرتدي شكل **صَنَم**، أكثر تناولاً، بلا شك، من **صنم المدينة**، لكنه بحكم ذلك أقلّ أهميّة ومكانة. **الواقع أنَّ الطقس العام يُوجَّه إلى الصنم الرئيس أكثر مما يُخاطب الأوثان الدائرة في فلكه؛ فهذه الأخيرة تتلقى أُعطيات جماعة صغيرة من المؤمنين الذين يرجون شفاعتَها بحماس**.

لكل حاضرة أو مدينة حكايتُها الأسطورية التي تُعاود رسمَ الأُصول العجيبة لبنائها الأوّل. **وجّ**[*] (Wagg)، الحَرَم الثقَفي في ضواحي الطائف هو **حَرَم الله**؛ فالله هو الذي أمر باحترامه وتمجيده. يقول **حديث** ذكره لا منس، الذي يُضيف بحصافة: «في هذه الأقاويل، يبدو لنا من الصعب أن نتجاهل الذّكرى ولو كبقيّة من أنقاض ميثولوجيا ثقَفيَّة قديمة»[1]. وبخصوص مكّة، كانت الاعتقادات أكثر صراحةً. كتبنا في موضع آخر: «إنَّ ما يسترعي الانتباه قبل كل شيء، في الحكايات المتعلقة بالعقيدة الكونية العربية (*Cosmogonie*) التي احتفظَ الإسلامُ بها، هو استمرار مفهوم **المثال القديم** (Archétype). **فإبراهيم**، مع **إسماعيل**، هو الذي بنى بيتَ الله في مكّة. وله يدينون بمؤسسة الأضاحي وشعائر الرجم وطقوس الحج الأخرى. ومن جهة ثانية، **الكعبة** وهي أول معبد أُقيم للناس. حتى إنها هي أوّل بيت بُني على الأرض، وموضعها هو أول شيء . **كتب البلخي**: إن مكّة هي «سُرَّة العالم ومركزه»، أول مدينه أنشأها الله وأعاد بناءَها **إبراهيم**، بعد الطوفان. حتى إنَّ فترة **الحجّ**، وبشكل أدّق يوم **الأضحى**، هو اليوم الذي خلق الله فيه السماء والأرضَ، وهو يتطابقُ مع بداية طَوْر أو دَوْرِ جديد[2]. ولئنْ كانت **يثرب**، حسب ما تسمح لنا استقصاءاتُنا باستنتاجه ـ لم تفسحْ مجالاً أمام مثل تلك الاعتقادات، فإنها، على العكس، حين غَدَتْ تحمل اسم **المدينة**، أُعلنت **حَرَماً** بلسان **محمّد**[3]. غُبارها دواء لجميع الأمراض وتَمرُها شفاء لجميع

(*) **الوجه**: مدينة عربية سعودية على البحر الأحمر. [م. م.].

(1) Lammens, *Taïf*, p. 28.

(2) *Le Monde mythique arabe*, pp. 52, sq.

(3) البلاذري، **فُتوح**، ص 14.

العاهات[1]. حتى إن المدن الإسلامية الحديثة الإنشاء، آلتْ إلى حيازة نصيبها من الخرافة. مثلاً، مسجد الكوفة هو واحد من مساجد العالم الأربعة، الأكثر شحناً بالقداسة على ما نُقل عن لسان الخليفة **عليّ**. فركعتان أو سجدتان في هذا الحَرَم لهما قيمةُ عشر ركعات أُخر في مواضع أخرى. و**بَرَكَتُه** تمتدُّ إلى[2] فرسخاً دائرياً؛ وفيه صلّى **إبراهيم** وكذلك ألفُ نبيّ آخر؛ كما سيصلي فيه **نُوح**. وفي يوم القيامة، سيقوم من هذا المسجد 70 ألف شخص، مطهّرين من كل رَجس. فهو يضمُّ **عصا موسى**؛ ووسطُه، المقامُ في جنّة الفردوس، يَتغذى من ثلاثِ عيون[2].

إن الحاضرة، المركز العبادي الذي أمر **الفاطِرُ** (Le Démiurge) بإنشائه منذ الأزل، إنّما يتمثَّل أساساً بصنمها، **رمز وحدتها الاجتماعية**. فأهل أيّة مدينةٍ إنما يتعارفون بالعبادة التي يؤدّونها للآلهة نفسها، مثلما كانوا في الماضي يؤشّرون على بعضهم بإخلاصهم للجدّ الواحد. وعلى غرار هذا الأخير، لم يكن الصَّنم غير مكترثٍ بمصير عابديه. بل على العكس، **فالصّنم، مثل الجدّ، يشارك مشاركةً فعَّالةً في الصراع وينزل إلى ميدان المعركة ليكفل الدّفاع عنهم**[2]. في معركة **أُحُد**، يُسْمَعُ **أبو سُفيان**، الآتي مع **التماثيل الإلهيّة** (*Simulacres divins*)، وهو يصرخ بالمسلمين الذين انهزموا: «**العُزَّى لنا، ولاعزَّى لكم**»[4]. إنَّ الله ربّ المدينة القرَشيّة هو الذي يدفع عنها الغزو الأجنبي[5]. فإلهُ المدينة هو أيضاً سيّدها أوربّها. وعندما كان أهلُ الطائف يعودون من سفرٍ، كانوا يقصدون، أولاً، حَرَمَ مدينتهم ليحلقوا فيه رؤوسَهم. وهكذا تتجدَّد العلاقةُ المقطوعة بين الإله وعابده طيلة ذلك السَّفَر، وتُستعاد من

(1) السمهودي، **خلاصة**، ص 22 وما بعدها.

(2) ياقوت، **مُعجم**، ص 325.

(3) م. ع. خان، **أساطير**، ص 39 و79، وملاحظ عربية *(Notes Arabes)*: 11:

وسار بنا يغوثُ إلى مرادِ
فناجزناهُمُ قبْلَ الصَّباحِ

(4) الطّبري، **أخبار**، سلسلة I، ص 1395، 1417، 1418.

- Lammens, *Arabie*, p. 103.

(5) **القرآن**، 55. الأزرقي، وُوست، **مكة**، ص 95؛ ابن هشام، **سيرة**، 1، ص 50.

خلال ما يقدم له من ثناء[1]. ذاك أنّ كل عمل له مُؤَدى قبائلي مشترك، أو تتجاوزُ أهميّته الحلْقَة الضيقة للاهتماماتِ الفرديّة، إنما يُوضَعُ تحت حفظِه وصَونِه. فهو بنحو خاص الذي يَسْهَرُ على تنفيذ العقود والعُهود، والذي يُقرِّر، من خلال القرعة (الأزلام والأنصاب) التدابير الخطيرة الواجب اتّخاذها. وفي احتفاليّات **المؤاخاة بالدم، باللبن الطازج أو بالملح،** فإن السائل المقدَّس الذي ينقلُ نَفْسَ المتعاقدين/المتعاهدين، ويفضي إلى نقل القوى الحيوية من واحدٍ إلى آخر، إنّما يُرْجَعُ إليه بلا منازع؛ فهو الشخص الثالث الذي يُتَّخذ شاهداً، والذي يقع على كاهله أن يسهرَ على حُسنِ تنفيذ الاتفاق المُبرَم[2]. وعندما جرى الإنتقالُ لاحقاً، إلى العقد أو الميثاق المكتوب، سيوضع هذا العقد في حَرَم الكعبة، أي تحت حماية إله المدينة[3].

ولكن، على ما يبدو، ليست الآلهة هي التي تُملي الشرائع والسنن وتُقر المؤسسات. ففي هذا المجال جدَّدَ **الإسلامُ** بقوّة، حيث جعل **الله** مشترعَ العالمين. فالقانون في الحاضرة الجاهلية، هو العُرْفُ، **سُنَّة الأوّلين** التي استبدلها الإسلامُ **بُسنَّةِ النبيّ وخلفائه المباشرين.** لكنَّ هذا القانون، على الرغم من أصولِه الأرضيَّة، هو أيضاً قانون مقدَّس ولا يجوز انتهاكه، لأنَّ احترامهُ يعني شرفَ الجماعة وتكريمَ الأقدمين. وهو ثابت لأنَّه مُمارس، منذ أزمنة قديمة، من قبل الجُدود. إن قانون الأهليّة المدنيَّة والحق العُرفي كانا متماثلين في كل مكان: إنّه **العُرْف،** أي **الأمر الذي يرضاهُ الجميعُ ويكرِّسه الاستعمالُ.** ولربّما تباينت بعض القوانين الإدارية من حاضرةٍ إلى أخرى؛ ولكن لم تتباينْ القوانين السائدة بين القبائل، التي كانت تمثل الحكمة القديمة، وكان التكريس الأمني لمصلحتها.

يبدو أنَّ **العبادة العامّة** كانت ترمي إلى توثيق الأواصر بين كل المؤمنين، وإلى رصّ اتحادهم مع إله الحاضرة/المدينة. وهم إذْ كانوا يضحّون للإله نفسه، إنما كانوا يشعرون بالارتباط أو بالتبعية لمبدأ قُدْسيّ واحد، وبذلك

---

(1) *Encyclop. Hastings*, VI, 474; Ryckmans, *Religions arabes préislamiques*, p. 310.

(2) ي. شلحت، **الأضاحي**، ص 192.

(3) ابن هشام، سيرة، 1، ص 317.

كانوا يربطون مصيرهم بقوّةٍ واحدة ومشتركة. وبما أنَّ المدينة كانت ترتكز على قاعدة **الاتحاد السياسي** وتعلن انتماءَها إلى **أصل إثنيّ واحد**، فمن اليسير أنَّ نرى أنَّ **الدِّين الذي كان يُعَلَّمُ فيها، كان في جوهره عضوياً**، أي **أنّه مُؤَسساً على المجتمع المتحد**.

وفي نطاقٍ ما، يمكننا القول إن الحاضرة، نفسها، كانت حَرَماً، أرضاً محرمةً، حِمى محاطاً بحدودٍ مقدَّسة. فهي تتمتع **بحُرْمة**، بقدسيّة معيَّنة تفرض احترامها على الغرُباء[1]. ولكنْ لا يبدو لنا، في علاقاتها مع الغرباء، أن الحاضرة العربية القديمة كانت تشكل في نظرهم، ولا تجاههم، أيّة معارضة دينيَّة. وحتى ليمكنُ الظنّ أن دخول المكان المقدّس لم يكن ممنوعاً عليهم البتّة، وأنَّ مشاركتهم في العبادة العامة كانت مُباحة: لأنَّ المرء، لكي يُقبل داخل الحاضرة، كان لزاماً عليه أنْ يضع نفسه تحت حماية أحد أفرادها الذي كان من واجبه أن يقدّم الضيافة، ولأن الأجنبي أو الغريب بالأحرى، كان يتآخى، بفعل هذا العمل الطقسي البسيط، **طقس المؤاكلة** (Commensalité) أو **المؤادبة**، مع الجميع، وبذلك كان يغدو كائناً مقدَّساً. وفضلاً عن امتيازاته الخاصة العائدة إلى صفته ضيفاً، كان يتمتع بكل حقوق عضو فاعل في المجتمع.

باختصار، لئن كانت الحاضرةُ مركز اتحاد سياسي، فهي أيضاً مركز ثقافيّ. ومن الممكن تعريفُها كوحدة سياسيّة متمرتبة باختصار، متواصلة في عقيدة واحدة، وعابدة آلهة محلية واحدة: إنها مكوَّنة من تجمّع قبائل وعشائر مستقرة في الأرض، لكل منها تنظيمها المستقل، جدُّها وشيخها (رئيسها)؛ والرئيس هذا يمثل جماعته الخاصة داخل جمعية الأعيان، والموجلة بتدبير الشؤون العامة.

■ إِنَّ الفرد، مهما كان متكافلاً مع عشيرته وقبيلته على الدوام، فقد كان يشعر أيضاً في هذا الطوْر من النشوء الاجتماعي، أنّه مَدِينٌ لمدينته. ولا ريب أن المدينة هذه كانت لا تزال قابلة للالتباس، في ناظريه، مع

(1) حيث يترجم المؤلفُ كلمة **حُرْمة**، خطأً، بكلمة: Honneur Masqueray, *Cités*, p. 33.

الاتحاد، أو الإيلاف القَبلي. ومع ذلك، كانت تسودُه وتفرضُ عليه أوزاراً جديدة، كان المجتمع البدوي لا يعرفها. سنرى لاحقاً **الأضاحي** التي كان المكيّون يتقبلون تقديمها صراحة في سبيل ضمان غلبةِ مدينتهم. غير أن مكّة كانت تفرضُ عليهم، فوق ذلك، الدفاع عن تُرابها من الغزو الخارجي، والحفاظ على تراث أجدادها، وضمان استمرارية تناقله وتوارثه. **فالقرشيون، في صراعهم مع محمّد ما كانوا يدافعون عن أنفسهم في مواجهة إله جديد كانوا، في المحصلة، قدآمنوا به من قَبلُ، بقدر ما كانوا يحاربون الفكر التفكيكي أو التذويبي للدّين الجديد.** فهذا كان يتهدَّد، من الأساس، مؤسسات المدينة ويوحي بتخريبها. وكما سنعرضُ لاحقاً، كان **محمَّد** يطلب، بحكم رسالته، أمراً ما كان له أن يطلبَهُ اجتماعياً. فكانت **دعوته الدينية** تُثير اضطرابات اجتماعية، وتتهدَّد، مصير التجارة الناجحة. وبنحو خاص، كانت تسيرُ خلافاً لمبادئ الدين نفسه، السائد آنذاك، والذي كان ـ وهذا ما نقوله تكراراً ـ ينتمي إلى **المجتمع العُضوي: العائلة، العشيرة، القبيلة**. وكان الدين الجديد يسعى، تحديداً، إلى فصم عُرى تلك الروابط لاستبدالها بروابط الدّين. وكان المكيُّ في معارضته لرسالة النبيّ، يعي أنَّه يدافع عن الإرث الروحي للأجداد.

■ كما أن الفرد في المدينة يدينُ لأسرته. فمع الاستقرار في الأرض، نشأ هناك مفهوم جديد للعائلة بوصفها واقعاً حقوقياً، وتطوّر وتوطّد مع قيام المدينة. عملياً، لقد رأينا أنَّ العائلة، في الطور البدويّ كانت تختلط مع العشيرة، نظراً لأنّ التجمّعات العائلية الصغيرة لم تكن ذات نظام حقوقي، إذا جاز التعبير؛ لأن ضرورة الارتحالات الدائمة والحياة تحت خيمة، كانت تكبحُ تطوّر **البيت** الذي كان لا يستطيع تطويره سوى الشيوخ الكبار، الذين كانوا يعدِّدون زوجاتهم. ناهيكَ بأن هذه الحياة المشتركة فوق مجال ضيّق، مثل المجال الذي يشغله التخييم البدوي، كانت تؤدي إلى تقارب شديد بين الوحدات السكنية. ومع الاستقرار في الأرض، تزايدت المسافاتُ، وتراخى الاحتكاكُ بين الأفراد، فصار حميماً أقلَّ، وأقلَّ انتظاماً. والأمواتُ، الذين ما عادوا يُدفنون عشوائياً حسب الظروف، بل يشغلون معاً مساحة واحدة من الأرض الموضوعة تحت أنظار المُجتمع، صاروا معرِّضين لنسيانٍ أقل سرعة

من جانب الأحياء. فذكراهم المستعادة دوماً في الذاكرة نظراً لقرب القُبور، حوَّلتْ بكيفيةٍ ما تصوُّر البدوي للعائلة. ومنذئذٍ، أخذت تتكوَّنُ العائلةُ من الأحياء والجدود وأيضاً من الغائبين. وبخبرنا **القرآن** أنَّ العشائر عندما كانت تَتَبَاهَى، كانت تزور المقابر وتُعدِّد أمواتها على التوالي[1]. وهكذا كلَّما تزايد عدد العائلة، تكاثرت مكانتها أيضاً: إنها تنزع من الآن فصاعداً إلى الاعتزال عن العشيرة لتغدو الخليّة الاجتماعية الأساسية التي يشعر الفرد إزاءها بالتبعية. فهي تتألف من الجدّ وأبنائه وأحفاده. والجد هو الذي يحوز السلطة؛ وعند موته، تعودُ عادةً إلى أكبر أبنائه. ولا شك في أن الوحدات الصغيرة المؤلفة من الرجل ومن زوجته أو زوجاته ومن أولادهم، تميل بالطبع إلى الانزواء[2]. لكنَّ البيوت الجديدة تظلُّ تحت الوصاية الأبوية[3]، التي تبدو بدورها موضوعة تحت رعاية ربّ الأُسرة. وهذا لا يكون الأغنى بالضرورة[4]. فهو لا يملكُ إلاّ أملاكه الخاصّة لأنَّ الثروة المكتسبة فردياً تعود إلى كل فردٍ شخصياً. لكنَّه يتمتع بسلطانٍ معنوي كبير، سواء على مجمل الموروث أم على كلٍ من الأفراد. فهو الذي ينطق باسم الأعضاء أمام العشيرة والقبيلة. وقراراته تُلزمهم جميعهم ويتقيّدبها الجميع تقيّداً صارماً، إلاّ في حالاتٍ نادرة تدخل فيها لعبة مصالح الاتحاد بالذات. وبنحو خاص، في صراعٍ قد يتجابه فيه الفردُ مع القبيلة كلها، يعود إلى ربّ الأُسرة الدفاعُ عن الجمُوحِ[5] أو استبعاده[5].

هكذا، في المدينة تنزع **العائلة البطريركية** (الأبويّة) إلى الحلول محل العشيرة كوحدةٍ اجتماعيّة. العشيرةُ تدعمُها لكنّها لا تستوعبُها. المثال الذي يصوّر هذه الحالة أفضل تصوير هو بالذات مثال النبيّ في صراعه ضد شرك الأجداد. فهو يتيمٌ بالولادة، تكفَّله جدُّه لأبيه، وعند وفاة جدّه هذا،

(1) **القرآن**، 102/ 1 ـ 2.

(2) Lammens, *La Mecque*, p. 235, Note 1, d'après *Azraqi*, Wûst, *Makka*, p. 451.

(3) Lammanes, *Ibid.*, p. 234 sq.

(4) الطَّبري، **أخبار**، 1، 1163.

(5) الطَّبري، **أخبار**، 1، 1164.

احتضنه عمُّه **أبو طالب**، شيخ العائلة الجديد. والحال، في حياة عمّه لم يتجاسر أعداءُ النبيّ على مهاجمته جدياً: إذ كان من واجب كل عشيرته أو جماعته العائلية أن تضمن حمايته، وكانت تلك الجماعة تشمل، بلعبة التحالفات، كل **آل عبد مَنَاف**. وعلى الرغم من حيازة **محمّد**، عند وفاة عمّه، مبلغاً كبيراً من المال، ويبدو أنّه كان قد تجاوز سنَّ الأربعين، فقد شعر بآلام فقدِهِ لأنه حرمه من مساندته العائلية وتركه معزولاً، معرَّضاً للخصومة الكبرى من جانب شيخ عائلته الجديد، **أبي لهب**، مع أنه ظلَّ حاميه لفترة معينة[1].

إنَّ هذه الحماية العائليّة كانت تعني أن دم **محمّد**، في حال موت عنفي، سَيُثأَرُ له. فكانت هذه الحماية تُلزم، في المقام الأول، جميع أفراد عائلة عبد المطلب وأولاده وأحفاده[2]، البالغ عددهم حوالى الأربعين[3]. وتالياً، نرى أن القرار الذي بموجبه كانت قُريشُ تستبعدُ النبيَّ من داخل الاتحاد، كان يمتدُّ، بآثاره، إلى كل الجماعة العائليّة التي كان رئيسها **أبو طالب**[4]. كما كان ينبغي تأمين هذه الحماية من طرف كل جماعة ذوي القربى المباشرة (**البَدَنة**: **البُدُن**: (*Le Agnats*)، أي **فخذ هاشم**[5]، أولاً، ثم كل **آل عبد مَنَاف**[6]. حتى وإن كان أي من ذويه يندِّد بسلوكه ويعارضه علناً، فإنّه كان مُلزماً بالمشاركة في الثأر له، مثله مثل باقي أعضاء

---

(1) ابن سعد، **طبقات**، I، 1، 141.

(2) ابن هشام، **سيرة**، I؛ 317؛ الطّبري، **أخبار**، I، 1203.

(3) الطبري، **تاريخ**، I، 1171، 1179.

(4) ابن هشام، **سيرة**، I، 317.

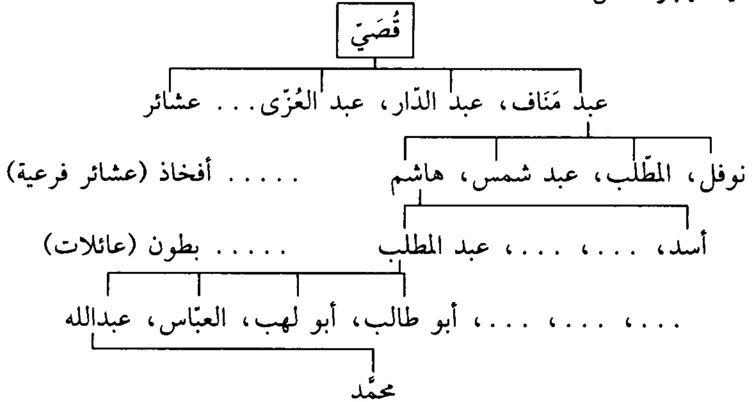
(5) الطبري، م. س.، I، 1180، 1188 وما بعدها.

(6) القرآن، 26/ 214: «وأنذر عشيرتك الأقربين». يوضح **ابن سعد** أن المقصودين هم **بنو عبد مَنَاف** فقط (**طبقات**، I، I، 42؛ را: البيضاوي، **تفسير القرآن**، II، 189). لكي ينجو القرشيّون من انتقام بني عبد مَنَاف، قرّروا أن يقتل جميعُ المؤتلفين **محمَّداً**: كان ينبغي على مندوبين، بواقع واحد عن كل عشيرة، أن يوجّهوا له، معاً، الضربة القاتلة، ومهما كان بنو عبد مناف أقوياء، فلن يكون في مقدورهم إعلان الحرب ضد كل قريش، وكان عليهم أن يقبلوا بالتنازل. (الطبري، **تاريخ**، I، 1231).

الجماعة[1]، وذلك تحت طائلة العار، ما دامت الحماية العائلية تأمرُ بذلك. ولكن، في غياب دعم كهذا، كان يمكن أن يُقارن وضعُ **محمّد** بوضع مُبْعَدٍ أو مطرود. كما نرى أنّ **محمّداً** لكي يعود إلى مدينته بعد سفره إلى الطائف، كان عليه أن يضع نفسه تحت حماية شيخ عائلةٍ آخر، سلّح ذويه لهذه الغاية[2].

إنَّ ظهور **العائلة الأبوية** أدّى إلى تفتح شكل جديد من الحياة الدينية: **الطقس العائلي أو الخاص**. وهذا ما ينفي **لا منس** وجوده[3]. وعندنا أنّه قد تسَرَّع قليلاً. عملياً، أدبُ **السيرة** صريح جداً حول هذا الموضوع، ونرى أنْ لا مجال للشك بصّحة هذه الشواهد. ففي عدّة مواضع يدور الموضوعُ حول صَنَم كان يحتفظ به شيخُ العائلة في منزلة بالذات، وكان يُقيم له طقساً خاصاً[4]. وعند وفاته كان يُوصي وريثه الرئيس بأن يسهر على إقامة هذا الطقس[5]. وحسب أقوال الأزرقي، كانت كل عائلة قرشية تملكُ معبودها الإلهي.

(1) لوحة سلالية موجزة لمحمّد، انظر: ابن هشام، **سيرة**، I، 101 ـ 103؛ را: لامنس، **مكة عشية الهجرة**، ص 56:



(2) ابن سعد، **طبقات**، I، I، 142؛ الطبري، م. س.، I، 1203: يوضح: هو وأولاده وأحفاده.

(3) Lammens, *Arabie*, p. 139 sq.

(4) ابن هشام، **سيرة**، I، 80؛ II، 50؛ الألوسي، **بُلوغ**، II، 208.

(5) **الأغاني**، 13، ص 65.

ويوضح أنَّ من المتعارف عليه أنْ يُعَانِقَ (الصنم) لنيل **بركته**، عند الخروج من البيت أو عند دخوله[1].

إنّ الطقس الخاص، الذي تعينَّ ظهوره في الوقت الذي كانت تتشكَّل فيه العائلةُ الأبويّة، أي مع الاستقرار في الأرض، تجلّى وتحدَّد، وتوسَّع مجاله مع قيام المدينة، وما لبث أن اخترقها، تقليداً لما كان يجري تحت الخيمة البدويّة[2].

❁ ❁ ❁

غير أنَّ التطور السياسي والديني، حتى وأن بلغ طورَ المدينة، لم يتوقف عن معاناة طابع البداوة الذي كان يحمله في نفسه كلّ عربي ولو كان حَضَرياً. فالخصومات والمُغالبات بين المُدُن كانت مفعمة بهذه العصبية العشائرية التي تضحّي بكل شيء في سبيل الرابطة الإثنية. وكما سنرى لاحقاً، فإنَّ التعارضَ بين عرب الشمال وعرب الجنوب هو من بين الأسباب المحدِّدة التي كانت قد جعلت **يثرب** في مواجهة **مكّة**. حتى في عزّ الإسلام، بينما كانت العقيدةُ الجديدةُ تُحِلُّ محلَّ الرابطة الاثنية رباطاً دينياً بالغ القوة، فإن العداوات القَبَليّة، المحلولة ظاهراً في محلول مشاعر الإخاء والتكافل، بوصفها ثمرة أمّة الحياة والمصالح، لم تقُمْ في الواقع بغير تبديل مجلاها، لتتحوّل إلى خصوماتٍ بين المُدُن. من هنا، هذا التعارض والتعادي بين **الكوفة والبصرة**. وكما في العصر الجاهلي، كنّا نشهد مجادلاتٍ حول الشّرف، **مُفاخراتٍ**، عنوانُها معرفة أي المدينتين تُحرز قصب السبقِ على الأخرى[3]. وفي صراع المحاربين ضد خصم واحد، كانوا موزعين بحسب **المدينة** كما كانوا موزعين في الماضي بحسب **العشيرة**[4]. وعندما كانت **الكوفة** تؤيد أميراً، كانت **البصرةُ** تحبِّذ خصمَه[5]. لقد كانت تلك الخصوماتُ

(1) الأزرقي، وُوست، **مكّة**، ص 77 وما بعدها.

(2) م. ن.؛

(3) ياقوت، **مُعجم**، I، 648؛ IV، 324 وما بعدها.

(4) الطبري، **أخبار**، I، 25563، 3283.

(5) الطبري، م. س.، I، 3075.

من العمق. بحيث إنها طبعت النتاجَ الفكري للمدينتين على نحو عميق. ولا تزال آثارُها ظاهرةً في النظام النحْوي والصرْفي المُعاصِر.

كان يتعينُ على هذا الطابع البدوي أنْ يُؤخِر تطور التصورات الدينية، على الرغم من المتغيرات السياسية التي أحدثها قيامُ المدينة، وعلى الرغم من تأثير اليهودية والنصرانية. صحيح أن **عبادة الأموات** صارت الآن أكثر اتساعاً مما كانت عليه لدى البدو. وأن البرودة الرواقية للبدوي في مواجهة الموت[1]، باتت مقهورة عموماً. فعلى مدى عام، كان يُبكى على المُتوفى، ويزار ضريحه ويُلبس ثوب الحداد عليه[2]. ولكن **القرآن** يلحظ لدى **الحَضَر**، الكُفْر البدوي نفسه على صعيد الغَيْب، فلا بعثَ ولا حياة قادمة، هذا ما كان يقوله القريشون **لمحمّد** بلا انقطاع[3]. إنَّ الحياة في القبر، الشبيهة بنومٍ عميق، تتوقفُ مع تحلل الجثّة. أما نفس الميت فتتحوّل إلى طائر يعيش فيَ جوار الضريح[4].

وما دامت التصورات الدينية القديمة قد استمرت، فإن الممارسات العبادية [**العبادات**] لا يمكنها أن تعاني تغيراتٍ عميقةً إذاً. لا شك أنها كانت أحسن أداءً والتزاماً، وكان يُضحّى لأجل الموتى والأجداد. لكنَّ الأعمال الدينية المتعلّقة بالحياة المدنيّة كانت هي نفسها جوهرياً. فعند الحَضَر نجدُ الاحتفالات والأضاحي نفسها التي نجدها لدى البدو، لمناسبة مولد، وفاة، زواج، طلاق، غزو، وباء، جَفاف.. وبالحزم نفسِه، كانَ يُتابع ثأرُ الدم، بلا هوادة.

غير أنّ الطقس العام، غير الموجود تقريباً لدى البدو، أخذ يتسّع بعد الآن اتساعاً كبيراً. فكانت الآلهة تستلزمُ دَعاء المؤمنين بها، الذين كان عليهم أنْ يغذوها بالتضحيات والإِراقات. وفضلاً عن ذلك، كان يُضحى لها بالشَّعْر والأظافر. وكانت الحَفلةُ حول الصنَم تتضمن **طوافات** كان يُشارك

(1) Musil, *Rwala*, p. 670 sqq.

(2) **إلى الحول**، هكذا كانت وصايا لبيد إلى ابنته. را: ابن سعد، **طبقات**، I، I، 88.

(3) **القرآن**، 16/ 38؛ 23/ 37؛ 44/ 35،...

(4) الألوسي، **بُلوغ**، II، 311؛ البَلْخي، **كتاب الخلق**، ص 33.

فيها على ما يبدو **صبايا** يرتدين ملابسَ شفافة، أبهيّة، وربما **بغايا مقدّسات**[1].

باختصار، تجلى المقدَّسُ وباتَ أشدَّ بروزاً: إنّه يتخلّى رويداً رويداً عن مجلاهُ البدائي كوجهٍ لقوّةٍ منتشرة تظهرُ في كل مكانٍ تقريباً، ليقترن بأشكالٍ أقل انعداماً للشخصيّة، وأكثر تحديداً، طالبةً من الإنسان احتراماً أكبر.

❁ ❁ ❁

إن التطور الاجتماعي الأهم، والمطبوع بطابع قيام المدينة، ربما كان **عَلْمنَة السلطة** وفصلها عن السلطة الدينية[2]. وعلى ما يبدو، من الخطأ أن يُحكى عن **ثيوقراطية** في تلك المرحلة. فلئن كان بعضُ **الكهنة ـ المحاربين** لم ينقطعوا عن الاضطلاع بدور رئيس سياسي، إلى جانب مهامهم الكهنوتية، فإنهم مع ذلك لا يدينون بهذه المكانة الأخيرة لطابعهم المُقدَّس بل لقيمتهم الشخصية فقط. ففي حكاية عن معركة جاهلية نرى فارساً مغواراً ينقض على **كاهن ـ محارب**، ويخرقه بحربته، ويقول له: «**ألم يتنبّأ لك خادمُك بأن منيتك ستوافيكَ هذا اليوم!**»[3].

كذلك لا يمكننا الكلامُ، بشكل ملائم على فَرْدَية السلطة. فكما رأينا سابقاً، كانت السلطةُ السياسيّة بين أيدي جمعيّة أعيان، ولم يكن يتقلّدها وجيه منهم إلاّ استثنائياً. ومن جهة ثانية، كان للمقدَّس خدّامه الخاصّون به: كهّان، رهبان، عرّافة، سَحَرة، وساحرات... ولكن، للقيام بمهام عبادية/ شعائرية كهذه، ما كان يلزم على ما يبدو أب ترتيب أو احتفال خاص. بنحو خاص، كانت خدمةُ حَرَم تعود إلى عشيرة بكاملها، تتناقلُها وراثيّاً. وهكذا، كان **للأوس** خدمة حَرَم **شَمْس**[4] ولبني مُعتِّب خدمة **اللاّت**[5]. يلاحظ **تور آندري** «عموماً، كان يتعلّق الأمرُ بعائلة كاملة، كان

---

(1) ي. شلحت: **الأضاحي**، ص 157 وما بعدها، وص 163.

(2) راجع سابقاً (ص 63 من الأصل الفرنسي).

(3) النّويري، **نهاية**، ص 410.

(4) لويس شيخو، **النصرانية**، ص 8، ملحظ 1.

(5) Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 107, note 2; cf. Lammens, *Taïf*, p. 109.

منذ حلول الإسلام، صار **بنو شيبة** يقومون بخدمة الكعبة (Gaude froy-Demombynes, *Pélerinage*, pp. 59, 62, 65, 133).

ربَّما هو كاهنَها أوراهبها بالذات، ولكنَّ أفرادَها كان يُمكنهم أن يمارسوا وظائف تقديسيّة. . . »[1].

ولئن كانت السلطةُ السياسية، في طور المدينة، المفصولة من الآن فصاعداً عن السلطة الدينية، لا تبدو أنّها قد تمرتبت[2] بعد، وبالأخص لم تَتَفردَن تماماً، فمع ذلك يظهرُ أنَّ الجماعة كانت تترك وراءَها **الحالة الديمقراطية الأولية** (*Protodémocratique*) التي تحدَّثنا عنها سابقاً، وكانت تتجّه نحو **فردانية** أقلّ فوضوية، وأكثر رويةً وتشخّصاً. وتالياً، في وقت واحد مع علمنة السلطة تواصلتْ حركة كانت تنزع، داخل المدينة، إلى جعل السلطة **نخبويّة**، صادرة عن الجماعة وُمتَاحة نظرياً للجميع. وكان يُحسب حسابُ الوجاهة والثراء وقيمة الخدمات المُقدَّمة للمدينة مثلما كان يُحسب حساب امتيازات الولادة. فشهرة الانفتاح الحر والضيافة والشجاعة كانت تُتابع بأناة وتُكتسب بثمنٍ باهظ. **مع الوَهب** (Le Potlatch)، كانت هذه المواصفاتُ الجمعية تشكل العوامل الأساسية لفردنة السلطة لدى العرب. فبفضلها كانت أبواب (المجلس: أو الملأ) تُفتَح أمامَ العامّة.

هذه الحالة لم تكن تفتقر إلى التأثير في الفرد. فلا ريب أن طابع البداوة كان شديداً لدرجة أنَّ الشَّخصَ كان يخرج بصعوبة من رحم الجماعة. فعلى الرغم من فصل السلطات ومن التطور الذي لحظناه، ظلَّتْ القبيلةُ، كما في المجتمع البدوي، عنصراً أساسياً للجاه بنظر الحَضَريّ، إلى جانب أعمال باهرة شخصياً. لكن بفضل حركَتَيْ عمليات التحوُّل العلماني والديمقراطي، ظهرت ثلاثة عوامل للشرف، وانضافت إلى مثال الشرف القديم، ونافسته. فإلى جانب **الجماعة الإثنية** أُفردت مكانة مُميَّزة **للوحدة الإقليمية** التي كانت تمثلها. وفوق ذلك، فَضلاً عن التبعية إزاءَ العشيرة والمدينة، كان ثمة جماعة أضيّق اجتماعياً، تتناسب مع الفرد جوهرّياً:

---

(1) Tore Andrae, *Mahomet*, p. 27; cf. Ryckmans, *Religions Préislamiques*, p. 308.

(2) قد يكون تمرتب السلطة السياسية هو بين العشائر أكثر مما هو بين الأفراد. لا ريب أن نفوذ كل عشيرة قوية كان ينعكس على نفوذ ممثلها، ولكن جميع الشيوخ/الرؤساء كانوا متساوين أمام الجمعية: النصيحة الأقوَم كانت هي الأقوى.

عائلته. أخيراً، ولّدتْ مشاركةُ الصّنَم الناشطة في حياة المدينة وفي الدفاع عنها، لدى الفرد شعوراً بالتكافل بينه وبين إلهه. ناهيك بأنَّ دور الدين في بروز الشخص لم يكن يقف عند هذا الحدّ. فالطقسُ العام، بتوسّعه بلا حَصرية، إنّما كان يشقُّ الطريق أمام **الدّين القومي**، سبيل الوصول إلى الشمولية والعالميّة. وبالتبادل الحميم بين الإله وعابده، كان الطقس الخاص يسمح بنحو خاص للعابد (المؤمن) باكتشاف عام لوحدة نَفْسِه، من وراء كثرة المبادئ الحيوية للجسد، ويبيّن له أصالةَ شخصه.

❀ ❀ ❀

■ باختصار، في هذا الطور كان الفرد منتمياً إلى عدّة جماعات مترابطة ومنُضَّدة. كان ينتمي إلى عشيرته واتحادها القَبلي؛ لكنَّه كان ينتمي أيضاً إلى عائلته ومدينته وصنمه. وكان يعي نفسَه، ليس فقط كعضو عشيرة، يقع على عاتقه الدفاع عن مصلحة جماعية والعمل على صَون التقاليد، بل أيضاً بوصفه حَضَرياً، مَدَنياً، كان عليه القتال لأجل أرض أجداده وإلهه، وفي سبيل نفسه.

وكان مفهوم **المقدَّس** يعاني بدوره تطوّراً مماثلاً: صار الأمر متعلّقاً بقوى أكثر تعيّناً وأقلّ انفلاشاً وانتشاراً. ومن جهة ثانية، لئن لم يَبْدُ ممكناً بعدُ الكلامُ على **رَوْحَنة**، بالمعنى الدقيق للكلمة، فعلى الأقل ينبغي أنْ نلاحظ تلك النّزعة إلى تخليص الدين من بعض الجاذبِ السحري الذي كان يُعيق ازدهاره. كان الطقسُ العام يرتدي الأشكال المقرَّرة له التي سنكشفها في الديانة القومية، وأما بالنسبة إلى طقس الأجداد، فكان يتراجع ويتركُ طقسَ الصَّنم يستوعبُه. فكلُّ عشيرة حوّلها الاستقرار في الأرض إلى قرية أو حيّ، كانت تحفظ على استقلال سياسيّ نسبيّ حقاً، واستقلال ديني أضعف أيضاً. ولاريب أن العشيرة كان لها شيخها وربّما صنمها أيضاً. ولكن، كما كانت العشائر تتركُ الاتحادَ يستوعبها شيئاً فشيئاً، كذلك، كان الأصنام والأوثان يخسرون تدريجياً من نفوذهم القديم، وينكسفون لمصلحة صنمٍ أكبر وأقوى، هو صنم المدينة كلّها.

من هذه الزاوية، نرى كيف كانت الوحدة السياسية والوحدة الدينيّة تتواصلان بموازاة بعضهما وتتكاملان ■

الفَصْـلُ الرَّابـع

هَيْمَنَةُ القُرَشِيِّين والدِّينُ القومي

عشايا الهجرة كانت مدن الحجاز الكبرى الثلاث تتنافسُ حول المكانة وتتنازعُ الهيمنة. فالمفاخرُ التي كان شيوخ العشائر يتبادلونها، في أثناءِ الأسواق الدورية التي كانت تُقام على مُقربةٍ من المُدُن، كانت تسمح لكل مدينة بأنْ تتنافس مباشرةً مع منافِساتها، وأنْ تتأكّد في الوقت نفسه من إخلاص مواليها وزبائنها. ولم يكنْ يُهْمل شيء لاكتساب الشُّهرة. وكانت كل مجموعة من المتآلفين، الممثّلة بأعيانها، تعقد حواراً مفتوحاً، وتقدم الضيافة بتنافس. وكان الشعراء، صحافيو عصرهم، يشاركون بفعاليّة في العيد، ويُلقون على الجَمْهَرة كلَّ شرر جمرهم الشِّعري، نافثينَ لهيب أنفاسهم، ممجّدين المكارمَ، وفي نهاية المطاف، يكرّسون الشهْرَةَ المُكْتَسبة على هذا النَّحو. في **مكّة**، إبّان **الحجّ** خصوصاً، كان من تقاليد هذه المدينة أنْ تتكفّل الحجّاجَ الفقراء وتؤمّن زادَهم وعيشهم طيلة أيّام **منى**[1]. كتب **لامنس**: «قبل الهجرة بعدّة سنوات، كان التجّار الأُمويون ينظمون في **عكاظ** مآدبَ لمشايخ البدو. ولن يهمل شيء لزيادة مكانة مكّة وجاذبيّتها»[2].

لم يكن في مُستطاع هذه الصراعات لأجل الهيمنة إلاّ أن تُؤجج نيران الغيرة وإثارة الأحقاد. فالقُرشيّون الذين أجادوا ـ لأسبابٍ سنعود إليها لاحقاً ـ فنَّ الإفادة الفُضلى من الظروف الاقتصادية حتى يغتنوا ويضعوا اليدَ على شؤون البلد، كانوا ميزان الاتحادات البدوية الأُخرى، التي كان النَّجاحُ المكيّ

(1) ابنُ هشام، **سيرة**، I، 122؛ الأزرقي، **مكّة**، I، 127.

(2) Lammens, *Sanctuaires*, p. 116.

يُواريها في الظلّ. وكانت تجارتهم، فعاليتهم التي يزدريها البدو والأنقياء، مكروهةً: إذْ كان يُطْعَنُ عليهم في جشعهم، وفي طمعهم في الربح، وقلّة بسالتهم[1]. إنّ أولئك التجار الأثرياء «الفخورين في ظلّ محرابهم.. لكنَّهم مرتجفون من الخوف خارج المجال القُدسيّ»[2]. كانوا «صالحين، مع ذلك، للظهور في صفوف الطائفين»[3]. على الصعيد السياسي، كانت هذه المُنافسة تُترجم إلى معارضة معُلنة نسبيّاً، ضد المدينة القُرَشّية.

الواقع أن التنافس بين **الطائف** و**مكّة** كانَ بالغَ القِدَم. وفي عدَّة مناسبات دارت صراعات حادّة بين المدينتين. وهذه الصراعات ظلَّتْ شهيرةً في الأدب تحت عنوان **أيام الفِجار**[4]. ويقال إن النبيَّ **محمّداً** شارك في أحد تلك الأيام[5]. وهو لا يزالُ فتىً.

إنَّ الواحة الثَّقَفيّة الغنية، ذات العلاقات التجارية الراسخة مع مكّة، كانت تغارُ من حليفتها القوية[6]. فبينما لم يكن لمكّة سوى قوافلها، وتعدادها واجتذاب حرمها للحجّاج، كانت الطائفُ بفضل خصوبة منطقتها والنّمو النسبي لصناعتها مركزَ إنتاجٍ وتصدير. وكانت تستطيع ادّعاء الهيمنة؛ لكنها لم تكن عمليّاً سوى تابعةً لمكّة، مدينة ثانية ساطعة. والحال، فإنَّ مقاليدَ التجارة وقسماً من ثروات الطائف، ومن صادراتها الزراعية، كانت عشايا الهجرة بين أيادي القُرَشيّين. وحتى في عُقْرِ دارها، كانت الطائف في قبضةِ حفنةٍ من القرشيّين الذين كانوا يُديرونها، في ظلّ التحالف، ويهيمنون عملياً على النشاطات الكبرى للمدينة. وكان من شأن هذه الحالة للأمور أنْ تُثير أحقاداً، وأنْ تستنفدَ صَبْرَ الصابرين. ومن المعلوم لدينا أنّ **بني مالك** كانوا يُعارضون النفوذَ المكيّ[7].

---

(1) Lammens, *Arabia*, p. 250.

(2) *Id, Ibid*, p. 251.

(3) *Id., Ibid*, p. 106; cf. *Ibid.*, p. 251 sq.

(4) النّويري، **نهاية**، 15، صص 423 ـ 430.

(5) م. ن.، ص 425؛ cf. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 63.

(6) Muir, éd. Weir, *Mohammad*, p. 109.

(7) Lammens, *Taif*, p. 104.
بالنسبة إلى كل المقطع المتعلّق بمدينة الطائف، نُحيل إلى هذه المونوغرافيا.

كان ثمة عامل فتنة آخر، وهو ليسَ الأقلَّ، يعود إلى **الدِّين**. إذْ كان حَرَمُ **اللاّت** موضعاً شهيراً للحجّ، لكنّه كان يفقدُ مكانته باستمرار لمصلحة **الكعبة**. ولو سقطت هذه لأمكنَه أن يسترجعِ المجالَ المفقود وأن يغدو، ربَّما، **البانثيون**(*) القومي للعرب. وإذا صدَّقنا المأثورَ، لكان من شأنِ الثقفيّين أنْ يساعدوا الغازي **أبرهة** على تحقيق المقاصدَ الخبيثة التي كان يغذيها ضد حَرَم مكّة[1]. وكائنةً ما تكونُ صحّة هذه المُعطيات التراثية، لا نستطيع أنّ نمنع أنفسنا من أنْ نرى فيها وجهاً من وجوه التّغالب الديني بين المدينتين.

لكنَّ ألمعيَّةَ القُرَشيّين تمكَّنت من التغلّب على تلك الخصومات بفضل شبكة حاذقة من المُبادلات الأُمويّة. فقد كان إلى جانبهم أيضاً قسم كاملٌ من سكّان الطائف؛ **الأحلاف**، التي كان تنافسُها مع بني مالك يدفعها دفعاً طبيعياً إلى عشيرة القُرَشيّين. وتالياً، كانت مصالحُ القُرشيّين موطّدة بقوة، وكانت المُعارضة تُقْمَع بسهولة، نظراً للانقساماتِ الداخليّة التي كانت تُخرُب الحاضرة الثقفيّة.

كان **أهلُ المدينة** (المدَنيون) بدورهم ينظرون بعين الريبة والقلق إلى الصعود السريع للمكيّين. فالمدينة التي قوَّضتها ودمرَّتها حروب أهلية طويلة، كانت بموقعها تتحكم بالطريقين الرئيستين في شمال الجزيرة العربيّة، الذي كانت القوافلُ القُرَشيَّةُ تُحقِّق على امتداده تجارتها مع سوريّة، وكانت تغارُ من ازدهار منافستها. وعلى الرغم من شعور **المدينة** بوضعها الأدنى، فإنّها كانت تنتظرُ فرصةً مناسبةً لقطع تجارة جارتها القوّية. والحال، فإنّ منافسةً كبيرة وعريقة لم تتمكن المبادلات الأمويّة النادرة من تخفيفها، كما حصل في الطائف. فمن جهة، **قحطان** ، **مَناة وفارس**؛ ومن جهة ثانية، **عدنان**، **الكعبة وبيزنطة**. وكانت تنضافُ إلى الخصوماتِ الإثنيّة، الخلافاتُ الدينّيةُ والأحقادُ السياسيّة.

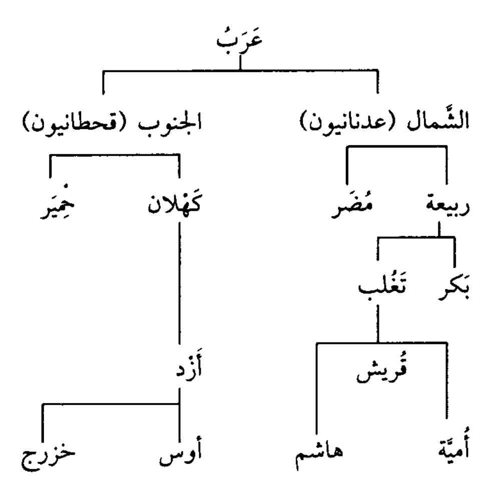
(*) *Panthéon* : **مدفن العظماء**.

(1) ابن هشام، **سيرة**، II، 47.

في المقام الأوّل، يعودُ تعارضهما إلى تلك **العصبيّة العشائريّة** الشّديدة الرُّسوخ في صميم كل قلب بدوي حتى عندما يتحضَّر ويتمدن. إنَّ هذه العصبيّة بالذات التي كانت تذوّب في حالة الخطر الجماعي كلَّ خلاف شخصي لتصهرَ الوحداتِ في كُتلةٍ واحدةٍ، مثل السِّحْر، لم تنقطعْ عموماً عن تقسيم **الاتحادات** القَبليّة المنتسبة إلى أرومةٍ واحدة، **القبائل** المتحدّرة من جدٍ واحد، **أفخاذ وبطون** القبيلة الواحدة، **العشائر والعائلات** الشديدة الترابط برباط الدّم[1].

هذا التعارض يرتدي أحياناً طابعاً شبه إثني، كما تبيّن ذلك المنازعاتُ المتواصلة بين عرب الشمال وعرب الجنوب، وهي على ما يبدو منازعات مُغرقة جداً في القِدم، تمادت طيلة الإسلام، وقد تكون من الأسباب المحدِّدة التي أدَّت إلى انهيار الامبراطورية العربية في إسبانيا. لكنَّ النقد الاستشراقي الذي لا يزال يرمي الحرم على «أخبار الإسلام»، انتهى به المطاف إلى التشكيك في نِسابة (généalogie) العرب القُدامى. من البينِّ أنَّ الأحاديث المنحولة كثيرة؛ ومن المؤكّد أيضاً أنَّ صدقيَّتها غالباً ما تكون موضع ارتياب.

(1) نلاحظ لدى العرب، بنحو عام، مَيْلاً شديداً إلى الانقسام بين حزبيّتين، الذي يجزّئهم إلى جماعات وجماعات فرعية متغالبة ومتنافسة، كما يمكننا أنْ نتبينّ ذلك من خلال هذه اللوحة المُوجَزة جداً:



ملحظ: تشير الأسهم ( ) إلى منافسة أو خصومة.

ومع ذلك ـ كما ذكرنا في بداية هذا العمل ـ لا يجوز إسقاط كل ما في هذه **التواريخ**. ولأن الجوهري ليس ما هو حقيقي تاريخياً وحسب، بل ما هو أيضاً **موضوع اعتقاد**. وفي تلك الخصومة بين الشمال والجنوب، ليست المسأَلة هي البرهان على أنَّ العشائر التي تتألّف منها هاتان الكتلتان المتعارضتان، تنتمي عملياً إلى الأرومات التي تنتسب إليها، بل هي أنْ نبيّن أنَّ تعارضاً كهذا قد وُجد حقاً بين جماعتين **تعتقدان** أنَّهما متحدّرتان من أرومتين مُتَغالبتين. بعد تحييد المسألة، يُمكن أنْ نُبيّن بيُسْرٍ أن خصومة كهذه كانت فعليّة في الماضي، وما أكثر معطيات التراث التي يمكن الرّجوع إليها! ولربما عُورضنا بالقول إن كل الروايات المتعلقة بالعرب القُدامى هي بكل بساطة مجرّد روايات منحولة. وأنها قد تكون مرَّكبة من كل ما هبَّ ودبَّ، لتبرير حالة وضعية سابقة. عندئذٍ قد يكون الشر بلا علاج، ما دام صحيحاً أنّ الشكَّ، المرفوعَ إلى نظام، تحوَّل أخيراً إلى مزعزعٍ قوي للتاريخ. في الواقع إن إسقاطاً كلياً كهذا ـ الذي لا يقلُّ عَسْفاً عن إسقاط الشِّعر الجاهلي[1] ـ لم يعد يبدو مقبولاً. لقد حاولنا من قبلُ تسويغ لجوءٍ ما إلى «أخبار الإسلام» من جهة، مستذكرينَ السببّية السوسيولوجّية وصدق الذاكرة الجماعية، ومن جهة ثانية، مُبيِّنين أن الأخبار الفاسدة لم تغب دائماً عن فطنةِ الأخباريّين الأوائل[2]، بحيث إنَّ تزويراً كهذا، على صعيد واسع

---

(1) لا يمكن أن ننفي كون الأدب الجاهلي مُفعماً بالقصائد المنحولة. لكن هذه القصائد تفضحها رداءتُها عموماً. وأما الروائع الخالدة، أي **المعلّقات**، حتى لا نذكر سوى العناصر الأكثر تمثيلاً لهذا الشعر، فيبدو من الصعب إنكار أصالتها وصدقيّتها. والحال، فليس من طبيعة العربيّ، ولا حتى الإنسان، أنْ يبتكرَ عملاً فنياً خليقاً بتكريس مجده النّهائي، وأن ينسبَه إلى سواه بعد ذلك، دون أن ينفضح سرّه باكراً. ويمكن الاعتراض علينا بالقول إن كل المجتمع قد عمل جيلاً بعد جيل على هذا الإنتاج، وإنّه أغناهُ وصوَّبه وصقله، ليعطيه كماله الأخير الذي نعرفه فيه. وهذا يعني تجاهل رداءة كل إبداع جماعي. فمن حقنا التساؤل، من جهة أخرى، لماذا لا تمثّل كل القصائد الجاهلية، على الدوام، هذا العمل المنتهي، نعني **المعلّقات**؟ إن سطحية بعض القصائد بالذات تؤكد طابعها المنحول، المزيّف.

(2) انظر **سابقاً**، ص 5 وما بعدها. هناك مثل آخر يرويه الطّبري يستحق الاستذكار. كان **موسى بن عيسى**، الذي تُروى عن لسانه حكايةُ تدخّلٍ مَدَنيٍّ لمصلحة جدّ النبيّ، قد نبّه الإخباريَّ المؤرّخَ إلى أن هذا الحديث قد نحله هو شخصياً، واعترف بذلك قائلاً: **«هذا أمر يرويه الأنصار حتى يتشوَّفوا علينا»**. الطبري، **أخبار**، سلسلة I، ص 1086.

كهذا، لا بدَّ أن يحظى بإشاراتٍ منهم. أخيراً، حتى عندما يكون المدى التاريخي للحكايات التقليدية أو الروايات التراثية ضعيفاً، هل يحقُّ لنا إسقاط ما يكون موافقاً لطبيعة الأمور؟ والحال، **فإن التغالب، بين عرب الشمال وعرب الجنوب لا يعود فقط إلى أسباب جغرافيّة واقتصادية، بل يعود أيضاً إلى أسباب إثنية**. من البارز، تالياً، أن عربَ الجنوب، المتحضّرين بقوّة، كانوا أكثر تمدّناً من عرب الشمال الذين داموا على الحالة البدوية. عموماً، يُتَرجِم تغالبهُم الصراعَ الخالد للبدوي ضد المَدَنيّ، وللراعي ضد المزارع، وللصحراء ضد الحاضرة. فالخصومةُ بين القبائل النزارية والقبائل اليمنية موسومة بالسّمة عينها. «كانت قبائلُ الجنوب قد أدخلت، عبر احتكاكها مع سكان البلدان الجنوبية (اليمن، حضرموت، عُمان)، عناصر أجنبية كثيرة وتالياً مزعجة لقبائل الشمال»[1]، في لغتها وربّما في آدابها وعاداتها. أخيراً، يبدو أنَّ السمات الإثنية ليست واحدةً في شمال الجزيرة العربية وجنوبها. وفي كل حال، يتبيَّن من الأبحاث التي قام بها C. G. Seligman وC.S. Coon ،H. Field,. بين آخرين، أنَّ الجزيرة العربية الجنوبية كانت **منطقة براشيفالية (ذات جماجم صغيرة)**[2]. ويشير الاختصاصيّون إلى فوارق جسميّة أخرى، لا يمكننا التوقّف عندها هنا. ويمكن لهذه النتائج أنْ تؤيّد نسبياً ما ذهب إليه النسابون القدامى الذين كانوا يفرّقون بين **العرب والمستعربين**. وهذه الفوارق تأذنُ، أقلّه من حيث العوامل اللسانيّة والجغرافيّة والاقتصاديّة، بتسويغ هذا التباين الأصلي الذي شدَّد عليه المؤرّخون العرب القدامى كثيراً[3].

إذاً، ها نحنُ أخيراً نتوصَّل، على الرغم من تذبذبٍ أكيد في التراث،

---

(1) *Encyclopédie de l'Islam*, I, 378.

(2) C.-G. Seligman, *Les Races de l'Afrique*, p. 203; IBID., *The Physical Characters of the Arabs*, p. 233; C.S. Coon, *The Races of Europe*, p. 403 sqq.; Th. Bertram, *Les Arabes*, p. 254.

(3) إنّ تأثيرات شمال الجزيرة العربية وجنوبها محتملة وأحياناً واضحة. ولكنها لا تسمح بمقارباتٍ إلاّ بقدر ما يتعلّق الأمرُ بوقائع خاصّة: تبادل آلهة، مصطلحات وحتى بعض أنماط العمل. بَيْدَ أنّها لا تبدو مُسَوَّغةً لاعتماد المقارنة لتفسير **المؤسسات**: فمن القواعد السوسيولوجية الأولية عدم مقارنات المجتمعات إلاّ في مرحلة واحدة من التطوّر.

إلى التسليم بأن الخصومة القديمة بين الشمال والجنوب ثابتة تاريخياً في الجزيرة العربية. والحال، إثر بعض الأحداث التاريخية التي لا تزال غامضة والتي كانت وراء انحطاط مملكة حِمَيَر في الجنوب[1]، كان على بعض القبائل اليمنية المتحضّرة أن تستأنف حياة التشرّد. فبعد بداوة مديدة نسبّياً، استقرَّت في الشمال وفي غرب البلاد على حساب الشاغلين الأوائل الذين نازعتهم المراعي. هكذا، استوطن **الغساسنة** في سورية و**آل خزاعةُ** في مكّة، و**الأوس والخزرج** في المدينة[2] ويرى النسابون أن القبائل ذات الصلة لا تقيم في ما بينها روابط إثنية وحسب، بل هي أيضاً ذات قُربى، **بنو عمّ**[3]. والحال، بينما تمكّن **الأوسُ والخزرجُ** من توطنٍ بطيء ولكنّه ثابت في **المدينة**، تعرَّض **الخزاعيون** بدورهم للطرد على أيدي قريش، قبيلة من الشمال[4]، وذلك بعدما كانت لهم اليد الطولى على **جُرهُم**، واحتلوا موطنهم.

وهكذا، عشايا الهجرة، بينما كانت مكّة قد انتزعت من الخُزاعيّين، وهم قبيلة شقيقة للأوس والخزرج، بأيدي عرب الشمال، الأعداء المُبينين للجنوب؛ كانت **المدينة** في أيدي هذين الفريقين الجنوبيّين[5]، القريبين والخصمين معاً، كما يقتضي الحال. فهما حليفان ضد اليهود إبّان الغزو السلمي نسبيّاً **ليثرب**، لم ينقطعا عن التجارب منذ ذلك الحين. فهذه الصراعات غير القابلة للانتهاء داخلياً، كانت قد أفضَتْ إلى استنزاف قواهما. والمدينةُ التي وَهَنتْ بشكل خطير كانت تنحطّ بسرعة، آذنةً للقرشيين بوضع أيديهم على كل تجارة البلد.

(1) ربّما بدأ انحطاط العربية السعيدة يوم تخلّى الرومان عن نقل بضائعهم القادمة من الهند عن طريق القوافل العابرة للجزيرة العربية، واعتمدوا النقل البحري عبر البحر الأحمر.
(Muir, *Aborigines and Early Commerce of Arabia*, p. 24 sq.; Ph. Hitti, *History of the Arabs*, p. 58 sqq.).
يذكر التراث انهيار سدّ مأرب الشهير.

(2) ياقوت، **مُعجم**، منشورات ووست، IV، 385، 387، 498؛ Muir, *Ibid.*, p. 27.

(3) انظر لوحة القبائل اليمنية عند: Caetani, Annali del islam, I, 78.

(4) السمهودي، **خلاصة**، ص 81 وما بعدها؛ ابن هشام، **سيرة**، I، 117 وما بعدها: Encycl. de l'Islam, Art. *Makka*, p. 507.

(5) **ملاحظات عربية**، 12: إما سألتَ فإنّا مَعْشَرٌ نُجُبٌ * الأزدُ نِسبتُنا والماءُ غسَّانُ.

زدْ على ذلك أنَّ **المدينة** لم تنقطع عن رفض تفوّق مكة وهيمنتها الدينية. والواقع أن آلهتها **مَناة** (القَدَر) كانت لأمد طويل الأكثر تكريماً في البانثيون العربي. فهي على ما يبدو أقدم من مُنافستَيها: **اللات والعُزى**، فجرى استبدالها بالعزَّى[1]. التي سجلَ انتصارُها هيمنة القُرشيّين. وفي زمن **محمّد** صارت **مناة** «**الثالثة**: الأخرى»[2]. ومع ذلك، وعلى سبيل الممانعة، لم يتوانَ **المدَنيّون** عن إقامة ابتهالاتهم باسمها خلال الحج السنوي إلى **مكّة**، فكانوا لا يحلّقون شعورهم إلاّ في حَرمَها[3]، وليس قرب **إساف ونائلة**[4] أو **العُزَّى**، كما كان يفعل الحجَّاجُ الآخرون[5]. والحال، فإنَّ تلك الخصومة تمادت مع الإسلام. وحين جعل **محمّد** من **المدينة** عاصمة لدولته الجديدة، إنما كان يرمي إلى إناطتها بامتيازات مكة الدينيّة. فعلى غرارها، أعلنت **حَرَماً**؛ وحُرِّم نباتُها وحيوانُها[6]. وإنَّ صلاةً في مسجدها تكاد تضارع أيضاً، في قميتها، زيارةَ مكّة. وكان المدنيّون، وحدَهم، قادرين على محاكاةِ المكيّين والتنافس معهم حول طريقة إقامة الصّلاة، كما قال **الشافعي**[7].

أخيراً، لم تقصر المبارزةُ بين بيزنطة وفارس في التأثير على العلاقات بين هاتين المدينتين. فهاتان القوّتان اللتان تحاربتا بلا هوادة على مدى أعوام طويلة، كانتا تبحثان عن حلفاء في كل مكان، وتتنازعان مناطق النفوذ حتى في قلب الجزيرة العربية بالذات. هنا لا تهمّنا الحوادثُ المتعلقة بتلك الصراعات التي جعلت العرب أيضاً يدورون في فلك هذين العملاقين، إلاّ بقدر ما تكونُ خليقةً بتسليط بعض الضوء على تاريخ الحجاز عشايا الهجرة.

---

(1) Winnet, *Daughters*, p. 128 sq.

في ضوء آخر الاكتشافات **النقشية** (Epigraphique) **والأثرية**. تجدون عرضاً ممتازاً في:
Brillant et Aigrain, *Histoire des Religions*, T. IV.

(2) **القرآن**، 53/ 20.

(3) ابن الكلبي، **أصنام**، ص 14.

(4) الأزرقي، **مكة**، منشورات ووست، ص 77.

(5) م. ن.، ص 80.

(6) البلاذري، **فتوح**، ص 14؛ سمهودي، **خُلاصة**، ص 27، 31.

(7) البلاذري، م. س.، ص 34.

لهذه الغاية يبدو لنا من المُفيد التذكير الموجز ببعض الحوادث المتعلقة بالحجاز، وهي حوادث كان لها، على ما يبدو لنا، تأثيرات وانعكاسات جدية على العلاقات بين **مكّة** و**المدينة**.

من المعروف أن **الأحباش** كانوا قد تدخّلوا عسكرياً في الجزيرة العربية الجنوبية، مراراً، ومنذ القرن الأول ق. م. وكانت حملتهم الأخيرة، نحو 529، ذات **هدف ديني** في ظاهرها: نشر العقيدة النصرانية وحماية أبناء ملتهم الذين نكّلَ بهم **ذونواس**، وهو مليك سبأي (أو من السابئة) اعتنق اليهودية. في الواقع، لم يكن الدفاع عن النصارى سوى الذريعة المصطنعة لتسويغ غزو مُتَعمَّد. إن ملك **أكسوم**، الذي شجَّعه حلفاؤه البيزنطيّون، لم يكن ينتظر سوى الفرصة المؤاتية لاستئناف سياسة سابقيه التوسّعية، وكانت بيزنطة تأمل، من جهتها، أن تقطع الطريق على الساسانيّين وأنْ تهدئ الجزيرة العربية حيث كان النشاط الفعَّال لليهود يخلقُ لها مصاعبَ ومتاعبَ جديّة. كتب **أ. كامرير**: «كان اليهود قد هوَّدوا قبائلَ عربية بكاملها، وكان النصارى يكافحون إعلامياً في سبيل دعوتهم، فيما كان الرومان أو التجار البيزنطيّون عُرضةً لهجمات عنيفة من طرف اليهود الهائجين جداً بسبب المعاملات المُهينة التي كان يعانيها أبناءُ ملّتهم في الشتات (Diaspora) لا سيما في الاسكندرية حيث كانت الانتفاضات اليهودية تقترن دوماً بحمَّام دم؛ كما أنَّ اليهود كانوا يثأرون من النصارى أو حتى الوثنيّين الذين كانوا يقعون في قبضتهم، ليس فقط ثأراً فردياً، بل أيضاً من الامبراطورية (التي كانت آنذاك امبراطورية الشرق)، فكانوا يقومون بثوراتٍ على تُخومها، ويُقيمون تحالفات، ويثيرون البارثيّين (Parthes) والفرس والعرب وكل برابرة الشرق»[1].

تجاوباً مع نداءِ **آريتاس** (Aretas)، زعيم النصارى المُضطَهدين، أمر ملك آكسوم بنقل جيشه على متن الأسطول البيزنطي عبر البحر الأحمر. وطلب **ذو نواس** من جانبه مساعدة اللخميِّ **المُنذر الثالث**، مولى الملك الفارسيّ[2]. خسر العَرَبُ الحَرْبَ وحكمَ ملكُ الحبشة، سيّدُ جنوب الجزيرة العربية، البلاد من

(1) Kammerer, Essai sur l'Histoire d'Abyssinie, p. 112.

(2) *Ibid.*

خلال وُلاته. وفي عهد **أبرهة** وقعت معركة يوم الفيل الشهيرة[3]. سار الحَبَشيُّ إلى المدينة القُرَشيّة لإعلاء نفوذ الكنيسة المسيحيّة المتغالبة مع حَرَم الكعبة على المكانة والسلطان، وبالأخص لتجريد مكّة من معرضها السنوي وبذلك إضعاف اقتصادها. إنَّ تلك الحملة التي تبدو تجديداً لحملة **آفيلاس** (Aphilas) في القرن الثالث، جعلت المعسكر العربي في حالة إنذار. وعلى الرغم من إصابة جيش الغازي بالأوبئة، فقد رأى القُرَشيّون أنَّ التفاوض معه هو الأصحّ.

لم يَدُمْ طويلاً احتلالُ الحبشيّين لليمن. ذاك أن جنوب الجزيرة العربية بدأ سنة 570 حربَ استقلال، بدفعٍ من **ذي يَزَن**، وتمكّن من طرد الغازي. والواقع أن ما حدث كان تغيير الوَلّي، وأن كفاحه لم يكن سوى فصل من فصول الخصام بين البيزنطيّين والساسانيّين. فذو يَزَن العاجز عن خوض مغامرة واسعة النطاق كهذه، بمفرده، استنجد بالساسانيّين الذين افترصوا المناسبة لتسديد ضربة شديدة إلى نفوذ أعدائهم. كتب **كاميرر**: «لم يكن القرن السادس قد اكتمل، حتى كان الفرسُ قد غزوا اليمنَ والجزيرة العربية حتى عدن ومن ضمنها كل سواحل البحر الأحمر الخاضعة لنفوذهم. ولم يدمّروا الممالك اليهودية الصغيرة التي كانت تُفرّخ في الجزيرة العربيّة، خصوصاً في شمال منطقة المدينة»[1].

يمكن استخلاصُ نتيجتين من هذا الملمح التاريخي المُوجز: بعد حملة أبرهة، تعين على مكّة القبول بالسيادة الإقطاعيّة الحبشية؛ ومن جهة ثانية، أن المدينة التي لم يستثنها الفُرس الساسانيّون إلا بسبب كثرة عناصرها اليهوديّة، كانت موالية للفُرس. لا شكَّ أنَّ الغزو الفارسيّ، حين أنهى الهيمنة الآكسوميّة، إنما أعادَ لمكّة استقلالها. ولكن يبدو، على الرغم من كل ذلك، أن علاقات هذه المدينة مع الحَبشة لم تكنْ البتة على ما يُرام، نظراً

---

(1) حسب المأثور العربي. يُقال إن ذلك الغزو وقع سنة 570م. وأما المؤرّخون المعاصرون فيرون أنّه وقع قبل ذلك بثلاثين سنة. ناهيك بأن **الفيل** (في العربية) ما هو إلاّ تحريف لكلمة (*Aphilas*): Conti-Rossini, *Expédition et Possessions des Habašat en Arabie*; Kammerer, *Essai*, p. 116; *Id., La Mer Rouge*, p. 218; Lammens. *La Mecque*, p. 292.

(2) Kammerer, *Essai*, p. 120.

لغزوة أبرهة البائسة، مهما كانت مُغريةً، في نظر القُرَشيين خصوصاً، آفاقُ المُبادلاتِ التجارية[1]. ويبدو أنَّ شخصيَّات عربيّة كانت تزورُ بلاط آكسوم غالباً للمشاركة في مَكرمات **النجاشي** (Négus). يقول لنا **الطبّري** إنَّ النجاشي كان له ميل خاص إلى الجلود المكيّة[2] على الرغم من كل الهدايا التي كان يمكن تقديمها له. في مناسبتين، سعى المسلمون الأوائل للعياذ به. وبعد فتح **محمّد** لمكّة، سار أعداؤه على الطريق نفسه للنّجاةِ من المصير الحزين الذي كان ينتظرهم[3]. ناهيك بأن الكثيرين من «الأحابيش» كانوا يعيشون في مكّة، هذا دون الحديث عن الشك[4] الذي كان لا يزال يحومُ حول أصلهم. إن ائتلاف المصالح هذا كان من شأنه التأثير الإيجابي في علاقات مكّة مع حلفاءِ الحبشة الأقوياء: البيزنطيّين. والحقّ أن المكاسب الاقتصادية الفعلية التي كانت تدرها على القرشيّين تجارتُهم مع سورية، كان يتعينَّ عليها أنْ تقذف بهم بين أحضان **الروم** الذين كانوا يجنونَ من ورائهم القسم الأكبر من مداخيلهم ودنانيرهم. والروم (البيزنطيّون) بدورهم كانوا شديدي الاهتمام بتجارة القُرشيّين، بعد ما صارت المنتوجات الغربية موضع تذوق حقيقي في بلادهم. حتى إن عملاءَهم كانوا يقومون برحلاتٍ إلى مكّة. ويرى **الأزرقيّ** أنَّ المكيّين كانوا يفرضون على التجار البيزنطيين جزيةً مماثلة بقيمتها للجزية (**العُشر**) التي كانت مفروضةً عليهم في بلاد الروم[5] ولربمّا حاولت الامبراطورية أن تفرض الملكيّة[6] فيها، حفاظاً على مصالحها بصورة أفضل، على غرار ما كانت قد شرعت به، بنجاح، لدى غساسنة سورية. يفسّر **مونتغمري واط** هذه المحاولة بوصفها ردّاً بيزنطياً على احتلال الفرس للجنوب[7].

---

(1) ابن سعد، **طبقات**، I، 1، ص 43 و48.

(2) الطبري، **أخبار**، سلسلة I، ص 1602.

(3) م. ن.؛

(4) مونتغمري واط، **محمّد في مكة**، ص 10، 154 وما بعدها.

(5) الأزرقي، **مكة**، نشرة ووست، ص 107.

(6) Lammens, *La Mecque*, p. 270; cf. *Id.* pp. 254 sq. et 267.

(7) M. Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 20.

لقد كانت **المدينةُ** بالأولى، في مدار فارس التي كانت يدُها القويَّة ملحوظةً في شرق الجزيرة العربية وجنوبها بنحو خاص[1]. ولئن صدَّقنا المأثورَ المنقول، فمن المحتمل أن يكون **تُبَّع** يمني قد غزاها. ومن تلك الغزوة يبدأ تاريخُ دخولِ اليهودية إلى جنوب الجزيرة العربية[2]. وقد يترَّتبُ على ذلك أن تكون «**مدينةُ النبيّ**» المقبلة تابعةً لليمن[3]. لفترةٍ معيّنة. والحال. كان ملوك الجزيرة العربية الجنوبية، لأمد طويل، موالي تابعين للأمبراطورية الفارسيّة، ومن ثَمَّ رأينا أنَّ بعد احتلال الأحابيش لليمن، صار العربي الذي يدَّعي عَرشاً، يستنجد بفارس لطرد الأجنبيّ من البلد[4]. وفي كل حال، حسب مقطع من كتاب **ابن خرداذبه**، **المسالك**، يُستفادُ أنَّ المدينة وتهامة كان يحكمهما والٍ خاضع لأوامر **مرزيان زاره** (Satrape de Zarah). أي **حاكم منطقة زاره**؛ وأنّ الأوسَ والخزرج كانوا خاضعين لليهود، وكانوا

---

(1) من الصعب اليوم أنْ نحدِّد أجزاءَ الجزيرة العربية التي كانت خاضعةً للسيادة الإقطاعية الفارسية مباشرةً أو مداورةً. فالساسانيّون عملوا، أينما استطاعوا، على إقامة دول تابعة، في مواجهة خصومهم. وهناك عدة مناطق متاخمة غيّرت يدَها مراراً. ولقد استفادت القبائلُ العربيّةُ من تلك الخصومة للإثراءِ على حساب المتحاربين أو لإفراغ مشادات شخصيّة. وحسب المصالح الآنية، كانت القبائل ترتدي ألواناً مختلفة، وتنتقل علناً من معسكر إلى آخر. مع ذلك يبدو أنَّ الساسانيين كانوا، نحو نهاية القرن السادس، سادةَ الجزيرة العربية الشرقية (ياقوت، **معجم البلدان**، نشرة ووست، I، 508، 511؛ II، 907) من عُمان إلى تخوم بلاد الرافدين حيث كان يسود مواليهم، اللخميّون؛ (حسب **حديث** رواه ابن منظور، قام **مرزبان** (Satrape) بمساعدة اللخميين؛ **لسان**، 17، ص 293). ومن جهة ثانية، كانت كل الجزيرة العربية الجنوبية خاضعة لهم (الطّبري، **أخبار**، I، 958) وكانت قوّتهم تمتدّ إلى تهامة الغربية (ياقوت، م. س.، IV، ص 460؛ ابن خرداذبه، **مسالك**، ص 128).

(2) ابن هشام، **سيرة**، I، ص 18 وما بعدها.

(3) تعرَّض الحجاز لعدّة غزوات يمنية (النويري، **نهاية**، 15، ص 296 وما بعدها). وإذا لاحظنا تقلّبات لدى الإخباريّين حول هذا الموضوع، فإنهم يُجمعون مع ذلك على غزوة أبرهة لمكّة وخضوع يثرب للتبابعة اليمنيّين (النويري، م. س، ص 296 و311). وربما كانت اليمن هي التي حرّرت عَرَبَ هذه المدينة من النّير الإسرائيلي (را: Hisrschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine*, p. 173, note 1).

(4) ابن هشام، **سيرة**، I، ص 61، 63، 67.

يدفعون لهم جزية[1]. «**بعد الجزية المدفوعة لكِسرى** (*Le Chosroés*)، **يقول شاعرُ أنصاريّ، بعد الجزية المدفوعة لبني قُريظة وبني النَّضير، كانت [المدينة] تُقتدى أيضاً. . .**»[2]. كما يبدو أن **المدينة** كانت تُعاني من نفوذ الساسانيّين الثقافي. قبل الإسلام، يقولُ لنا الإخباريون، كان المَدَنيّون مُعتادين على الاحتفال بيومين من السنة بالألعاب والجولات. هذان اليومان بالتحديد كانا العيدين الفارسيّين بامتياز: **النيروز والمهرجان**. استبدلهما **مُحَمَّد** بعيدي **الفطر والأضحى**[3].

والحال، قد لا يكون مدهشاً أن يواصل عربُ يثرب، الذين خضعوا أمداً طويلاً لليهود الذين كانت سياستهم المألوفة «تقوم على دعم مصالح فارس»[4]، إنتهاج السياسة نفسها حتى ينمازوا على نحو أفضل من عرب مكّة.

والثابت هو أن هذه الخصومة السياسية بين المدينتين قد تمادت إلى ما بعد الهجرة، بعدما صارت المدينة عاصمة العالم المسلم ومركزاً تجارياً مهمّاً. عملياً نرى أن بعد اغتيال **عُثمان**، الخليفة الثالث، قام المدنيّون، بموجب نهج سلوكي عنوانه دعم آل النبيّ، بمساندة **عليّ**، فيما ذهب المكّيون، المحكومون بروح المعارضة، إلى دعم ترشيح **طلحة والزّبير**. وبعد نصف قرن من الهجرة كانت الأحقادُ السياسية بين المدينتين لا تزال أشد مما كانت عليه في أي وقت مضى. ولقد سمعنا ما قاله **الأخطل** الشاب، شاعر الأمويين:

---

(1) ابن خرداذبه، **مسالك**، ص 128؛ ياقوت، **مُعجم البلدان**، IV، 460. يُعلمنا ياقوتُ نفسُه أن **اليمامة** كانت تابعة إدارياً للمدينة أحياناً (م. ن.، I، ص 50).

(2) ابن خرداذبه، م. س.، ص 98 (مادة **مدينة** في دائرة المعارف الإسلامية، III، 187 حيث ذكر Buhl هذا المقطع. Notes Arabes: 13:

نؤدي الخَرْجَ بعد خراجِ كسرى   وخرجَ بني قريظةِ والنَّضير

(3) النّويري، **نهاية**، I، 184؛ الألوسي، **بُلوغ**، I، 364.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، III، 87.

«ذهَبَتْ قريشٌ بالمكارم كلّها   واللؤم تحت عمائم الأنصار»[1]

وهذا بيت شعر مشهور كلّف الشاعَر لسانه، وردّ عليه الأنصاري **نُعمان ابن بصير** بقوله للخليفة **مُعارية**: «ألم تشهد هزيمة **بدر** وتمريغ أنوف قريش...». فعنده صارت معركة بدر ليس انتصاراً للإسلام على الوثنية، بل انتصار للمدينة على مكّة[2]. ومثل هذه العداوة لا يمكنها أنْ تسبح إلاّ في الدّم (**معركة الحَرَّة** سنة 683م).

هكذا، إذا، **كان كل شيء يندرج في اللعبة لوضع المدينة بمواجهة مكّة: الفوارق الإثنية، الخلافات الدينية وتعارض المصالح الاقتصادية والسياسية**. ولئن كانت الحرب لم تندلع، على الرغم من وضع شديد التوتر بين المدينتين، فذلك لأن المدينة كانت تشعر أنها بالغةُ الانقسام، شديدة الضعف لكي تنجح في تسديد ضربة جَسورة كهذه[3].

باختصار، عشايا الهجرة، كان المكيّون مسيطرين تماماً على الوضع. فهم حلفاء للثَّقفيين الذين كانوا قد أحالوهُم إلى مرتبة الثواني اللامعين، اللامبالين بتهديدات المدنيّين الذين كانوا يرون ضعفهم واختلافهم؛ وعليه لم يتأخر المكيّون في فرض قانونهم على الجزيرة العربية الغربية بكاملها.

لتفسير هذا السؤدد المكّي، سنترك جانباً، ومؤقّتاً، مناقشةَ مختلف العوامل التي أبرزها شتّى الكتّاب، لنقوم بقفزة إلى الوراء لاسترجاع تاريخ هذه المدينة. قبل الضربة الخاطفة التي سدّدتها قريش حوالى نهاية القرن الخامس، والتي ضمنت لقريش وضع يدها على مكّة، كان **الخزاعيون** - وهم قبيلة يمنية قوية قدمت للاستقرار فيها إِثر هجرتها من الجنوب[4] - يتولون إدارة هذه المدينة وحكمها. حتى هنا، إذ اكتفوا وهم فرع متواضع من **كنانة**، لا يضطلعون بدور ملحوظ في تاريخ المتروبول، إذ اكتفوا بتأجير خدماتهم لسادة المدينة، كأدلاء أو مدبّري قوافل[5]. لكن ما نعرفه عن

(1) **ملاحظ عربية**: 14: Notes Arabes.

(2) Lammens, *Yazid Ier*, p. 205.

(3) **القرآن**، 9/ 13.

(4) البلاذري، **فتوح**، ص 22 وما بعدها.

(5) Lammens, *La Mecque*, p. 52 *Id.*, *Arabie Occidentale*, p. 239.

الخصومات بين العدنانيّين والقحطانيّين[1] يتركنا نفترض أنهم لم يكونوا ينظرون بعين الرضى إلى احتلال عرب الجنوب لمكة. ولن تكون الضربة الجَسورة التي ضمنت انتصارهم وإخراج **خُزاعة** من المدينة، سوى فصل من فصول هذه الخصومة الإثنية. كما أننا سنرى مغلوبي الأمس يساندون **محمّداً** ضد ذويه وبني مدينته، بعد صُلح الحُديبيّة[2].

كانت النتيجة المباشرة للانتصار القُرَشيّ الهيمنة النسبية لأهالي مكّة. هذا لا يعني أننا لم نعد نجد فيها عناصر أعجمية أو متنافرة؛ بل يعني أن هذه العناصر كانت تشكّل شريحة ضيئلةً من السكان من جهة، ومن جهة ثانية، خصوصاً بعد ذلك الإبعاد الجماعي للأغلبية العظمى من الحزب الثائر[3]، إنّ أي تباين إثني أساسي لم يكنْ يلغمُ ركائزَ المدينة من الداخل.

يبدو لنا أنَّ هذا التماسك الداخلي يشكّل العاملَ المحدِّد الذي سيتيح لقريش إنماءَ اقتصاد مدينتها، بطريقة فُضلى، لدرجة جعلها أهمّ مدينة في الحجاز. لاريب أن هناك عوامل أخرى قد عملت على ضمان هيمنة القرشيّين. ولطالما جرى إبراز أهميّة حَرمهم[4]، ومزايا الموقع الجغرافي[5]، تفوّقهم الفكري الناجم عن علاقاتهم مع عناصر غير عربيّة[5]. مع ذلك، لنعتبرْ هذه العوامل ذاتها في الطائف والمدينة، فنلاحظ أنها كانت قادرة، أيضاً، على ضمان هيمنة هذه المدينة أو تلك. والحال لايبدو أن حرم **مناة** كان أقلَّ أهميّة من حَرَم **العَّزى** قبل انتصار القُرَشيّين، ذلك الانتصار الذي نجم عنه تحديداً، تأمينُ هيمنتهم الدينيّة. ومن جهة ثانية، لا تقلّ مكانة

---

(1) ابن هشام، **سيرة**، I، 119؛ الطّبري، أخبار، I، 1094.

(2) ابن هشام، **سيرة**، III، 159؛ لامنس، **مكة**، ص 49؛ الطّبري، **أخبار**، I، 1620؛ مرغوليوث، **محمّد**، ص 11.

(3) ابن هشام، م. س.، I، 119.

(4) Muir, Aborigines, p. 28.

(5) لامنس، مادة **مكة** في دائرة المعارف الإسلامية، III، 707؛ **ومكة**، ص 27. لا يرى هذا المؤلف دائماً الوسط الجغرافي بوصفه العنصر الأولي في هيمنة قُريش. فهو يفسح المجالَ أيضاً للاستعدادات المهنية (**مكة**، ص 27) وللتفوّق الفكري وبالأخص لروح التكافل (م. ن.، ص 318 وما بعدها).

الطائف الجغرافية أهميّة عن مكانة مكّة: حتى إنها كانت تفوقها بمناخ لطيف ورحيم، لا يمكن أن نقارنه بشدّة مناخ منافستها وحرّها الخانق. أخيراً، لا يبدو أنَّ الثقفيّين كانوا غير مميّزين فكرياً بالنسبة إلى جيرانهم في مكّة. إذ إن رهافتهم الفكرية كانت معروفة جداً لدى معاصريهم[1] الذي كانوا ينسبونها إلى عادتهم في أكل الحِنطة[2].

لكن القرشيين كانوا متفوقين على منافسيهم بمزايا الانسجام الداخلي الذي لا يرقى شكّ إليها، فبينما كان تعادي **الأطرف وبني مالك** يشكل عقبة جدّية أمام نمو **الطائف** الاقتصادي، وبينما كانت الصراعات الداخلية بين الأوس والخزرج تضع **المدينة** قاب قوسين من خُسرانها، كانت روح التكافل في **مكة تنتصر**، على الرغم من بعض الضغائن المحتومة، ومن وجود مؤسسة راسخة جداً، مثل ثأر الدم، في العادات البدويّة، الثأر الذي كان يُقضى عليه في مهده: أمام المصالح العليا للمدينة[3]. **وهذا ما يمكن أن ندعوه المُعجزة القُرشيّة، نعني تحديداً، ذلك الإخلاص للقضية المشتركة**[4]، **وذلك الحب للجماعة الذي خفَّف كثيراً، لديهم، من حدّة فردية البدوي الفوضوية، والذي بفضله استطاعت مكّة أن تنتصر على معارضة خصومها، وأن تضمن هيمنتها، آخر الأمر وفيما كانت روحية الثقفيين، وبالأخص المدنيين، ممانعة للخارج، ومتنافرة من الداخل، كانت روحية القرشيّين تقاربيةً وتآلفيّة. فعلى الرغم من الخصومات الداخلية، كان يعرف القرشيّون كيف يضحّون بمصلحة العشيرة في سبيل مصلحة المدينة، وهو أمر لا يزال معظم العرب يسيئون فهمه. فنحن نرى، مثلاً غداة وفاة النبي، كيف ضمن روح العشيرة عند المدنيّين، انتصارَ البطل القُرشي أبي بكر الذي أدّت مناورة ماهرة**

---

(6) Hell, *Arab Civilization*, p. 12, 14; cf. *Ibid.*, Préface du traducteur, p. VIII.

(1) الطَّبري، **أخبار**، I، 1674.

(2) **دائرة معارف الإسلام**، مادة طائف.

(3) ابن هشام، **سيرة**، II، 16.

(4) لإعداد ثأرهم بعد يوم بدر المدمِّر، تخلّى القُرشيون عن كل الأموال التي أنقذها أبو سفيان. الطّبري، م. س.، I، 1384؛ **دائرة المعارف الإسلامية**، III، 510.

ونزيهة في ظاهرها، لعبها الألمعيّ عُمر، إلى تسنّمه مقاليد الحكم[5]. **وفي الطائف كرَّسَ الانشقاقُ بين الحزبين المتخاصمين الانتصار النهائي لمحمَّد.** «في الداخل، وفي خارج مدينتهم كان **الأحلاف** و**المالكيّون** (جماعة بني مالك) يشكّلون على الدوام عُصبَةً منفردة. ولن يغامر أحد من أسيادهم بنفوذه أبداً، فتقوده خُطاه إلى مجلس، اجتماع، حَلْقة تعود إلى الحزب المناوئ... والخطر المشترك، لم يتمكّن من التقريب بين الإخوان الأعداء هؤلاء. في حُنين، قاتل الأحلافُ وبنو مالك تحت ألوية مختلفة. بعد الهزيمة، أصرّوا على التفاوض المنفرد... فيا له من فرق مع **مكّة** التي كانت تكفيها في زمن الخطر، مشاعرُ التكافل لخنق روحيّة الانقسام»[1].

إننا لا نريد أن ننكر على قُريش تفوّقاً فكرياً معيّناً، أو أن نشكّك في مهارتها على صعيد الأعمال، ولكننا نرى مع ذلك أن سرّ هيمنتها يكمن جوهرياً في **إيلافها**. عملياً لا يوجد شيء أبعد من تصورنا للبدوي مثل وجود هؤلاء التجّار الأثرياء الماهرين تماماً في الأعمال. فهم متحدون من الداخل، تحرّكهم روحيّة ربحيّة واحدة، وهم سواسية في الاهتمام بنجاح المشاريع والمنشآت، يستغلون بمهارة وفطنة امتيازات الموقع الجغرافي لمدينتهم، فما هو المدهش إذا تمكّنوا من ازدراء المعارضة الخارجية ليضمنوا لأنفسهم، آخر المطاف، اليد العليا على كل نشاطات البلد؟[2].

❁ ❁ ❁

إنَّ هيمنة قُريش على الصعيد السياسي كما على الصعيد الديني، سوف تترجم بيقظة ضمير ودين قوميّين.

في ذلك الحين من التطور الاجتماعي لا يجوز فهم **الأمّة** بالمعنى الحديث لكلمة (Nation) أي كوحدة روحية أساساً، مرتكزة على إرادة عَيْشٍ مُشترك. فهي على غرار **المدينة** لا تزال شديدة الارتباط بالمبدأ العُضوي. غير

(5) ابن قُتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص 13 وما بعدها.

(1) لامنس، **الطائف**، صص 110 ـ 112.

(2) لامنس، **الجزيرة العربية الغربيّة**، صص 318 ـ 319.

أنَّ هذا المبدأ ينطوي على أكثر مما تنطوي عليه الجماعة القبليّة العادية: فهو شامل جُملة أفراد يعتقدون أنهم متحدرون من آومةٍ واحدة. ومن الممكن تعريفها على هذا النحو: **تجمّع إثني واسع، يتكّلم لغةً واحدةً، ويخضع للمؤسسات ذاتها، وله العادات والتقاليد نفسها، ويؤمن بالمعُتقدات عينها**[1].

مبدئياً تتعارضُ الروح القومية مع الروحية البلدية مثلما تنمازُ هذه الأخيرةُ من روحيّة العشيرة. الواقع هو أننا نشهدُ في الانتقال من العشيرة إلى الأمّة، توّسع الروابط العضوية القديمة وانصهارها أكثر مما نشهد انحلالها. وأن الرابطة الجديدة، إذْ أبرزت السمات الأساسية للعرق، إنّما اشتغلت بفعل التماسك الداخلي ومعارضة الخارج في آن. وفي العلاقات بين المُدُن، قد تعني يقظة الوعي القومي أن إدارة المدينة يمكن أن تبقى هي نفسها. لكنّنا سنرى، من خلال المثال المكّي، أن السياسة الداخلية تقترنُ بسياسةٍ خارجية إزاء عرب الخارج، لربطهم ولجعلهم موالي تابعين. لا شك أنَّ المطلوب أولاً، بالنسبة إلى المدينة، هو توسيع منطقة نفوذها. لكنَّها حين تربط البدو بها وتجمعهم على هذا النحو حول مركز واحد، بصرف النظر عن روابطهم القبليّة، فإنها تؤولُ إلى أن توقظ عندهم تطلعاتٍ ملتبسةً إلى نظام أقل بطريركيّةً.

من الزاوية الدينية قد يغدو ممكناً لحظ ظاهرةٍ مماثلة: من خلال مسار تلفيقي معروف جداً، تجمعُ آلهة عليا حول حرمها الآلهات المنافسة، التي كسفتها وأخضعتها لها، وتؤولُ إلى أن تستأثر بامتيازاتها الكبرى. فعبادتها لا تطوِّع مؤمنيها في المدينة وحدها التي تضمّ حرمَها، بل تمتدّ أيضاً إلى كل التجمعات السياسة التي حلّت محل آلهتها. وعندها يكون **دين قومي** في طريق الولادة. ويكون قيامه شديد الارتباط بنفوذ المدينة التي أدَّت إلى مولده.

الواقع أنَّ **الانتصار السياسي هو الذي كان وراء النفوذ الكبير للحرم المكّي**. ومنذ أن نتركَ وراءنا الجانب الخرافي المحض والمدُهش، ونتوغل قدر الإمكان في **تاريخ الكعبة**، نلاحظ أنّه مرتبط ارتباطاً حميماً **بتاريخ قُريش**.

(1) أدخل الإسلامُ تغييراً هامّاً في المنظار حين أعطى الأوليّةَ للمبدأ الديني وذوَّب المبدأ الإثني.

فلا شك أن هذا **الحرم** (البيت العتيق/المعبد) كان معروفاً تماماً منذ أمد بعيد قبل استيلاء قُريش على الحكم. ولكن ليس ثابتاً أبداً أنَّه تمتع بكل النفوذ الذي نسبه التراثُ إليه[1]. فلم يكن جميعُ العرب مؤتلفين في إيمانٍ واحد؛ إذ كانت كلُّ قبيلة تعبد صنمها الخاص بها؛ وكانت **كَعْبَات**[2] أخرى، ومعابد أخرى تحظى بولاءِ المؤمنين وتجتذبُ إليها جمهرةً من الحجّاج. ويبدو أن بين الوثنيّين، لم يكن **المُحلون** يحترمون الأشهر الحُرُم للحج إلى مكة، وتالياً ما كانوا يشاركون البتة في طقسها العام[3]. والحال، ربما كانت **الكعبة** شأنَ قريش ورمز وحدتها. فالقُرشيون المقيمون حول «**البيت العتيق**» كانوا منقسمين إلى أربع مجموعات من القبائل. وكانت كل واحدة من هذه المجموعات على صلة مع جانب من الحَرَم، الذي كانت تدّعي حيازته[4]. وحين أعاد القُرشيون بناءَها جرى تنفيذُ العمل بنحو مستقل: إذ كانت كل مجموعة تحضّرُ موادها الخاصة وتعمل على إعمار الواجهة التي كانت تعود إليها[5]. لكنَّ وضع **الحجر الأسود** أثار مشكلة نفوذ حسَّاسة. لأية عشيرة كان ينبغي أن يعود شرفُ عمل كهذا؟ إنَّ **محمَّداً** هو الذي أوجد الحلَّ في نهاية المطاف؛ فوضع الحجر الأسود المقدس وسط قماشة وأمسك بأطرافها مشايخ الجماعات الأربعة[6]. فهو موضع تكريم وعبادة من الجميع، ولا يجوز أن يعود ذاتياً لأية عشيرة؛ وكان يرمزُ إلى **الاتحاد القبلي** الذي لا يقبل الانفكاك. فجرى ترصيعه في زاوية من البنيان، «الزاوية التي تتجه إلى الشرق»[7]، وشكل الحجَر الأساس للكعبة، وبهذه الصفة يملك طابعاً قدسياً

(1) البلخي، **كتاب الخليقة**، IV، 77، 93...
cf. Lammens, *Sanctuaires*, p. 52.

(2) ابن الكلبي، **أصنام**، ص 45؛ خان، **أساطير**، ص 104؛ غودفروا ـ دومبين، **محمّد**، ص 34. **ملاحظ عربية**، 15: فكعبةُ نجران حَتْمٌ عليكَ * حتى تناخي بأبوابها

(3) Farès, *Honneur*, p. 168 sq.

(4) الطّبري، **أخبار**، I، 1137؛ الأزرقي، **مكّة**، نشرة ووست، ص 117؛ غودفروا ـ دومبين، **الحجّ**، ص 35 وما بعدها، وص 133.

(5) الطبري، م. س.، I، ص 1138.

(6) ابن هشام، **سيرة**، I، ص 186 وما بعدها.

(7) غودفروا ـ دومبين، **الحج**، ص 42.

خاصاً: إنّه **الرّكن**، الزاوية المميّزة الهابطة عمودياً من السّماء[1]. والأركان الأخرى لهذا الحرم، حيث كل شيء مقدّس، هي أركان مُكرمة أيضاً. ويبدو أن كل مجموعة قُرشية كان لها أيضاً **رُكنُها** الذي كانت تخصّه بتبجيلاتها الخاصة جداً، وكان لها **بابُها** الذي كانت تدخل منه إلى **الحَرمَ**[2].

إن حرم الكعبة، رمز وحدة القُرشيّين القَبليّة والدينية، صار رمز مدينتهم آخر الأمر. فتحت تأثير **الحُمس**، اعتمد القُرشيّون وحلفاؤهم موقفاً تمايزياً إزاء المعابد المجاورة، الموجودة خارج **الحَرَم**، مع أنها مرتبطة ظاهرياً بحرمهم. وكذلك كانوا، في زمن الحج، يرفضون مغادرة أرض مكة المقدسة ولا يشاركون قط في زيارة أماكن مقدَّسة أخرى، مع أن حجّاج الخارج كانوا يكرّمونها. وبنحو خاص، كانت **وقفةُ عَرفة** مستبعدة تماماً من نظامهم. فالمؤمن، الذي كان يزورها ما كان يستطيع عند عودته، إتمام شعائر الخروج إلاّ إذا استعار **ملابس حُمس**، وإلاّ كان عليه أنْ يقومَ عارياً بطواف الإحلال. وإذا أصرَّ على لبس ثيابه، صارت هذه حراماً عليه وبات عليه أن يتركها في الموضع[3]. وعلى ما يقول الإخباريّون، كان يُمنع أهالي **الحِلّ** (الأرض المُدنَّسة العادية) الذين كانوا يحجّون إلى **مكّة**، أن يأكلوا في **الحَرَم** (الأرض المقدّسة) من مآكلهم التي حملوها معهم من **الحِلّ**[4].

إن هذا الحماس الخارق الذي كانوا يبذلونَه في خدمة حَرَمهم لضمان

---

(1) الأزرقي، **مكة**، ص 8.

(2) غودفروا ـ دومبين، **الحجّ**، م. س، ص 133. إن «**البيت العتيق**» هو مركز العالم وسُرَّته، وهو على علاقة أيضاً بالأرض كلها. فمن كل ركن من أركانه تنطلق أشّعة تنشر **بركتَها** على كل البلدان الموضوعة في اتجاهاتها المتتالية. «عندما يسقط الماءُ على الرُكن العراقي، يسود المطرُ والخصب والتكاثرُ في العراق؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى بلاد الشام، إن كان الركن الشامي هو الذي يمسّه الماء المُخصب، وإذا أمطرت على كل الأركان، وهذا هو الأرجح، يعمُّ الخصبُ على الأرض». (م. ن.، ص 5).

(3) ابن سعد، **طبقات**، I، ص 41. بالعكس. يرى ابن هشام أن هذه التعليمات كانت تنطبق على الطواف الشعائري عند الوصول (**سيرة**، I، 92؛ را: الأزرقي، **مكة**، I، ص 113؛ ابن قتيبة، **معارف**، ص 207؛ انظر: غودفروا ـ دومبين، **محمّد**، ص 39).

(4) ابن هشام، **سيرة**، ص 192.

تفوّقه ومكانته، كان القرشيّون يعرفون كيف يعوّضونه بمهارة، كما رأينا، باستقبالٍ حَسَنٍ وحارّ، كان العربيّ يتحسّسه بنحو خاص، وخصوصاً بدبلوماسية لبقة كانت، على الرغم من جشعهم وحبّهم للمال، تحمي الفقراءَ من نَهَم الأقوياء. وبفضل تحالفات مثل **حلف الفضول**، كانت عدّة عشائر مكيّة تقَف في وجه التجاوزات المرتكبة في مدينتهم ضد الفقراء والضعفاء والغرباء. إذ كانوا يلتزمون بقسَم جماعي، ويتعاهدون على الدفاع عنهم وإعطائهم حقهم مهما كانت رفيعةً مرتبةُ الظالم القاهر[1]. فبفضل شعور حادّ بالأعمال ودقتها، كان معرضهم قد فرضَ نفسه، شيئاً فشيئاً على كل أقاليم الحجاز لدرجة أنْ **مكّة**، عشايا الهجرة، كادت تصبح **السوق الأهم في غرب الجزيرة العربية**.

إن النجاح الهائل لتجارتهم لا يخلو من أن يترك أثراً سعيداً على مكانة حرمهم. لأن **ذروة الطقس العام** كانت تتطابق تماماً مع **أوج نشاطهم الدنيوي**، وذلك إثر اقترانٍ وطيد بين الأعمال التجارية والحياة الدينية، رَجَّع القرآنُ صداهُ. وعليه، لئن كانت **العُمرة التي تدوم شهراً، ليست بشيء آخر سوى معرض قَبلي كبير كان يشاركُ فيه عربُ ضواحي مكة وجوارها، فإن الحج، خلافاً لذلك، كان يقع إبّانَ شهر ذي الحجة** المقدّس، الواقع هو نفسه بين شهرين محرَّمين آخرين، فكان يسمح بتحركات كبرى، وبذلك كان يرتدي طابعاً قَبَليّاً بينيّاً، وحتى قومياً. وبفضل نوع من هدنة الله التي كانت تُلحظ طيلة الفترة المعنيّة، كان في إمكان العرب أن يذهبوا إلى الكعبة، قادمين من كل أنحاء الجزيرة العربية ليتعاطوا فيها المضاربات والصفقات التجارية، ويجدّدوا نَفَسَهم الدينيّة. الواقع أن احتفالات الحج الكبرى في مكة، كانت تجري بعد المعارض السنوية الكبيرة في **عكاظ ومَجَنّة وذي المجاز**. وعلى الرغم من وقوع **عكاظ** في الطائف، فإن شرطة هذا المعرض، «وتحديداً إعادة تسليم الأسلحة، كان مكلفاً بها قُرَشيّ»[2]. وأما السُّوقان

(1) **الأغاني**، 16، ص 66: ابن هشام، **سيرة**، I، ص 125؛ لامنس، **مكّة**، ص 54 وما بعدها؛ مونتغمري واط، **محمّد في مكّة**، ص 6.

(2) Lammens, *Sanctuaires*, p. 116.

الآخران فكانا يُقامان في ضواحي **مكّة**[1]، وبذلك كانا يخضعان لأحكامها. إن تلك الاجتماعات القبائلية الكبرى، التي استثمرها القُرشيّون بمهارة، ضمنت للعرب انتصارهم الجزئي في قوميّة محدودة، تمهيداً لحركة الإسلام الكبرى.

❀ ❀ ❀

إن تلك الحركة الواسعة من التقريب والتدامج بين عناصر لم تعرف حتى ذلك الحين سوى تجمّعات سياسيّة ضيّقة، أخذت ترتدي المزيد من الأهميّة، نظراً للتحوّل البطيء الذي كانت تُحدثه في الأحاسيس الدينيّة. لم يكن طقس الوثن يمتد أبعد من حَرَم مدينته. وحين فرضت مكّةُ هيمنتها إنما فرضت في الوقت نفسه آلهتَها. فبينما كانت إلهة مثل **مناة** تتلقى **بنحو خاص** تبجيل عرب المدينة والعرب اليمنيّين بوجه أعمّ، كانت الآلهة المكية الكبرى، حتى لا نذكر سوى **هُبَل**، **العُزَّى** والزوجين **إساف ـ نائلة**، تحظى بتبجيل المؤمنين بها في المدن الأخرى وبين كل عرب الحجاز[2]. وإذا صدَّقنا الإخباريين، كان يوجد حول الكعبة، عندما أخذها **محمَّد**، حوالى 360 صنماً[3]. لكن هذا الرقم يبدو مشبوهاً؛ فلفت **لامنس** إلى «أنَّ كثيراً من تلك الأصنام كانت تُمانع بحجمها ووزنها واتصالها بالأرض، كل محاولة لنقلها.» ويضيف: «ربما لم توافق القبائلُ يوماً على الانفصال عن آلهتها الخاصة بها، وعلى امتداد يد تدنيس المحرَّمات إليها...»[4]. ولكن ليس من الضروري أن يكون الصنمُ نفسه حاضراً: فصورتُه يمكنها أنْ تؤدي الدور نَفسه. ومع التشديد على ميل الإخباريين القدامى إلى المبالغة، يُمكن تفسير وجود هذه الآلهة بوصفه **علامة توليف دينيّ** يتقبّل إلى جانب الآلهة الكبرى، جمهرة أصنام مغلوبةٍ للآلهة، وتتخذ من الآن فصاعداً شكل الأقران والتابعين. ذاك أن مختلف الاتحادات القَبَلية، المخفوضة إلى رتبة التابعات

(1) الألوسي، **بلوغ**، I، ص 266.

(2) ابن الكلبي، **أصنام**، 18 وما بعدها؛ الألوسي، **بلوغ**، II، ص 204 وما بعدها.

(3) الأزرقي، **مكة**، نشرة ووست، ص 75؛ الألوسي، م. س.، II، ص 211.

(4) Lammens, *Attitudes de l'Islam Primitif*, p. 246.

للنفوذ المكّي، كانت تصر على أن ترى في مكّة تصاوير عبادتها المنشودة. وهكذا، عشايا الهجرة، كان حَرَمُ الكعبة في طريقه إلى أن يصبح البانثيون القومي للعرب. وكانت حركة التوليف تلك، تذهب إلى أبعد من ذلك. فنظراً لإقامة هيكلية تراتبية داخل المقدَّس، كانت تدور الصراعات بين الآلهة الكبرى لكي تحتلّ ذروتها. وكما قُلنا سابقاً، فإنَّ تفوق قُريش كرَّسَ تفوّقَ معبدها. ولكن على قدر ما كانت تتكرَّس **الوحدة السياسية** الجديدة، كانت تفرضُ نفسها **وحدةُ المقدّس**، بدورها، على النفوس. إن التفاهم الودّي بين **مكة والطائف**[1] آلَ إلى حَضْرِ خلافهما الديني. فلم تعد آلهتهما تدلّ إلا على آلهة واحدة باسمين مختلفين. يقال إنها كانت تُصيف باسم **اللات** وتشتي باسم **العُزَّى**[2]. فوق الآلهة المحلية كان يجلس على العرش **ربُّ الكعبة**، رب الحَرَم القُرشي: أعظم تقدير لمالكي السلطة الفعليّين.

لئن كانت كثرة الآلهة هذه، رمز التمزق السياسي الذي كان تعيشه الجزيرة العربية الغربية، تؤذي ظاهرياً قضية **التوحيد**، فإنها مع ذلك كانت تشقّ الطريقَ أمامَهُ ولو مداورةً. ذاك أنّ كل قبيلة، حيث قبلت وضعَ إلهها إلى جانب إله الكعبة الأكبر، إنما انقادت بالضرورة إلى عبادة هذا الأخير، وإلى معاناة صعوده كما تعاني من صعود قُريش. كتب **جيب**: «على الرغم من ظهور شعائر الحج بمظهر المحافظة.. على الطابع **الأرواحي** (Animiste) والتداعيات **الأرواحية**، فإن وجود حرم مشترك ينطوي على الاعتراف بألوهيّة مشتركة. ومن البيّن أنّ... هناك في ذلك العصر، اعترافاً عاماً بإله أعلى في الجزيرة العربية»[3] وعليه، فإن هذا **الإله الأعلى**، **رب الكعبة**، الذي نعرفه من القرآن[4]، لم يكن إلا **الله**. ومن المحتمل، كما رأى **مرغوليوث**، أن يكون هذا الرَّب في الأصل هو الإله القَبلي لقُريش[5]. ونُضيف أن هيمنة القُرشيّن ربَّما

(1) Lammens, *Taif,* p. 121 sqq.

(2) الأزرقي، **مكة**، نشرة ووست ص 79. را: Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet,* p. 49.

(3) Gibb, *Structure de la pensée religieuse de l'Islam,* p. 19.

(4) **القرآن**، 56/3؛ 98/5؛ 37/14... الطبري، **أخبار**، I، ص 1195.

(5) Margoliauth, *Mohammad,* p. 19. cf. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet,* pp. 261 sqq.

آلتْ إلى فرضه كإله قومي. ومن المحتمل أيضاً ألا يكون **الله**، وهو تقلص لكلمة **الإله** (Le dieu)، قد دلَّ بادئ الأمرِ على قوّة ملتبسة وغير شخصيّة: **المقدّس**. وحينئذٍ لن تكون الألوهية سوى تَجلٍ2 أو شكل أكثر ديمومةً وقيومية. ومهما كان الأمرُ، فنحن نعرف من **القرآن** أن **الله** هو في نظر المكيّين ما قبل الهجرة، **الخالق والرّازق الأعلى** (13/ 17؛ 19/ 61؛ 31/ 24)، **واهب المطر** (13/ 18؛ 29/ 63)، **رب «البيت العتيق»** (56/ 3؛ 5/ 98). فهم يبتهلون إليه حينَ الخطر (10/ 23؛ 16/ 55)، ويقسمون باسمه (6/ 109؛ 35/ 40) ويخصّونه بنصيب خاص من القرابين والأضاحي (6/ 137). ولكنّه مهما كان أعلى من الآلهة الأخرى التي كان يكثّف ظاهرياً صنعاتها الرئيسة، فإنه لم يكنْ الإله الوحيد[1]. كاد يكون له أنداده (1/ 22؛ و165) وشركاؤه (6/ 100) وأبناؤه وبناتُه (6/ 100؛ 36/ 149 و158؛ 93/ 15). حتى إن قوّته تبدو مرتبطة بقوة أقرانه الذين كانت علاماتُ التبجيل الكثيرة تنَصبُّ عليهم أكثر منه (6/ 136)[2].

هكذا، إلى جانب **إله خلاّق**، كانَ يُسلم بجمهرةٍ من **الآلهة** القويّة نسبيّاً. فالأصنام، لا سيما أصنام المدن الثلاث الكبرى: العُزَّى، اللاّت ومناة، كانت تُعتبر بمثابة آلهة عُليا كانت تُرتجى شفاعتُها بنحو خاص[3].

ولئن كان صحيحاً القولُ إن عرب مكَّة[4] قد أسقطوا التوحيد فإن من الممكن التأكيد في المقابل أن تراتبيّة معيّنة كانت مقبولة على صعيد المقامات الإلهيّة. ويبدو أن **الله**، الخلاّق وحده، كان يشغل المرتبة العليا[5]. لكنَّ

---

(1) يبدأ صُلح الحديبيّة بعبارة «باسمك اللهمّ» (ابن هشام، **سيرة**، III، 159)، المتداولة بين القرشيين (الطبري، م. س.، I، ص 1198). وهي **صيغة توحيدية أم وثنية موحدة؟** *(Monolâtrique)* يتساءل لامنس (**مكة**، ص 40، إحالة 1) را: ل. شيخو، **النصرانية**، ص 154، 159 وما بعدها. يبدو أن عبادة الله كانت شائعة جداً في شمال الجزيرة العربية قبل الإسلام (Winnet, *Allah before Islam*, p. 248).

(2) حول هذا المقطع كله، انظر أيضاً: **دائرة المعارف الإسلامية**، مادة الله، ج 1، ص 304.

(3) **القرآن**، 19/ 103 وما بعدها؛
cf. Blachère, *Coran*, tr. fr., I, 86, *Mahomet*, p. 46.

(4) **القرآن**، 38/ 4 وما بعدها.

(5) الطبري، **أخبار**، I، ص 1193، 1195.

تعاليه بالذات كان يفرض تفضيلَ العياذِ بآلهة أكثر تناولاً وأقرب منالاً، وأقل بُعداً من الشواغل البشرية. من هذه الجمهرة المتفاوتة لآلهة خاصة بقبائل شتَّى، قامَ بعضها لفرض نفسه على الاهتمام العام؛ وكان قد آلَ إلى اكتساب تفوق معين: المقصودُ تحديداً كما رأينا سابقاً، **آلهة تعبدُها كُبرياتُ الاتحاداتِ القَبَلية**. اسمياً، كانت خاضعة لله مثلما كان عابدوها خاضعين لقُريش. **فمن وحدة سياسية رخوة ومشبوهة ما كان يمكن أنْ يخرج سوى وحدة دينية جزئية وقابلة للاشتباه**. غير أن مكّة أضحت «**أم القرى**»[1]؛ وصار **اللّهُ**، ربمًا، يتدَّخلُ بفعاليّةٍ لضمان الدفاع عنها[2].

❁ ❁ ❁

عشايا الهجرة، كان ثمة دين قومي قائم على مُتَّحد روابط إثنّية، في طريق التشكل، إذاً، في غرب الجزيرة العربية. **والعقيدة الجديدة التي كان يُفترض بها أنْ تتعارض مع ديانة المدينة، تركبت فوقها عملياً**. وهي لا تكمنُ في إدخال معتقداتٍ جديدة بقدر ما تكمنُ في توسيعها لتشمل أكبر عددٍ من المؤمنين. وعلى هذا النحو، كانت المتغيرات المُدخَلة على النظام الديني، جرّاءَ هذا التطور، متغيراتٍ طفيفة عملياً. فنحن نجد الاعتقادات نفسها المتعلقة بالروح وما بعد الحياة، وعبادة الجد[3] عينها، والممارسات الشعائرية ذاتها. وبالكاد، تعرَّضت التصوّرات الخاصَّةُ بالمقدَّس وبالشخص، لتحويل معيّن. لكن الطقس العام، بحكم شيوعه، كان قد أدخل الوحدة النسبية للمعتقدات، وأرسى في النفوس القوى المذوبةَ التي ستحطم أُطُرَ المدينة.

قُلنا إن هذا الدين كان حرمه الأساسي هو **الكعبة**، وكان إله الأعلى هو **الله**. لكنهما، **الله والكعبة**، لايمكنهما ادّعاء الحَضرية في تأييد المؤيّدين [قبل الإسلام] وذلك بالضبط لأن الأمر، في ذلك الطور من النشوء، يتعلق بتجميع مجمل الطقوس أو العبادات الخاصة، المنتشرة نسبياً والمرفوعة إلى آلهة

---

(1) **القرآن**، 42/ 4 وما بعدها.

(2) **القرآن**، 55/ 1 وما بعدها.

(3) الطبري، **أخبار**، I، 1177.

دُنيا، حول عبادة عامة واحدة. وكما رأينا، فإن الحج إلى مكّة، هو أبعد ما يكون عن الانطواء في الزيارة الوحيدة للحَرمَ المكّي وعبادة إلهه، وإنه بخلاف ذلك، كان ينطوي على جملة احتفاليّات بلا تناسقٍ ظاهر في ما بينها، تحديداً لأنَّ الجوهري بالنسبة إلى كل اتحاد قَبَلي كان أنْ يؤدي لإلهه الخاص به الشّعيرة المخصّصة له، مع ممارسة الشعيرة التي كان يمارسها القُرشيّون. إنَّ **مسار المألفة** (Syncrétisme) الذي تحدَّثنا عنه سابقاً، آلَ إلى فرض نفسه، وإلى فرض شكل عبادي شبه وحيد على الجميع: كان يقوم، في جوهره، على زيارة كل المعابد المحرمة التي استطاعت أن تستمرّ إلى جانب **الكعبة** وبالتعارض معها، إلى حدٍ ما.

والحال، كان الحج مكوَّناً من شعائر **الإحرام** (Sacralisation) **والطّواف حول الحَرَم**. ومن سلسلة **زيارات** إلى الأماكن المقدّسة المجاورة لمكّة، ومن بينها يمكننا الإشارة إلى معابد **عَرَفة والمُزدَلفة ومِنى**. وكان المؤمنُ يقفُ خاشعاً أمام الألوهة، ثم كان يبتعد منها بسرعة، ليزور معبداً مجاوراً. وكان تقديمُ الأضاحي القُربانية، مع جولات شعائرية جديدة حول الكعبة، إيذاناً بنهاية الحج. إن زيارة الحَرَم القُرشي كانت تشكل، كما هي اليوم، منطلق العبادة العامة ومنتهاها. ولن نلحَ، هنا، على كيفيَّات الحج المكّي القديم ولا على التجديدات الشجاعة التي أدخلها النبيّ فكل هذه الأمور درسناها في موضع آخر[1]. إنما ينبغي لنا أنْ نلاحظ أنَّ هدف تلك الجولات [**السَّعْي**] بين حَرَم وآخر، يبدو كائناً في إقامة علاقة بين الآلهة، وتقريبها من بعضها وإدخال وحدة معيّنة على الاعتقادات والأداءات الشعائرية.

كان **إيلاف المؤمنين** يتمُّ في شكلين متشابهين كثيراً: **الأضحية (أو الذبيحة) والولائم العامة**. ولم يكن القربان الذبيح إلزامياً البتّة. غير أن المؤمن الذي كان يتوق إلى تطهر كلّي بهدف الإيلاف الحميم مع المقدَّس كان لا يمكنه إتمام هذه الشعيرة الأخيرة ما لم يبدأ بفدي نفسه **بهدي** ، أي ذبح أضحية للتكفير عن الذنوب، فيتحملُ **الهَديُ** كل أرجاس المؤمن؛ ولذا كان يجب تركه للسباع والكواسر. غير أنَّ تحويراً يمكنُ فهمُه في بيئة لا يأكلُ

(1) **الأضاحي عند العرب**، الفصل الرابع.

فيها الناس دائماً حتى الشَّبَع، قضى بأنْ يُعطى الهَديُ (اللحم الأضحوي)، المُحرم على المضّحي نفسه، طعاماً للحاضرين، بعد شعيرة تطهّرِ مختصرة بالشمس التي يؤذن شروقها بالوثوب على الأضاحي الملقاة، جامدةً وداميةً، على أرض **مِنى**. والحال، ما دامت هذه الأضاحي ملكاً للألوهة فإن استهلاك المؤمنين للحومها يولد فيهم اتصالاً بالمبدأ القُدسي، وفقاً لمقتضيات الضيافة البسيطة. إن هذه الضيافة، وتالياً هذا الإيلاف، كانا يمتدان على مدى **الموسم** كله. بفضل الوَجَبات العامة التي كان يقدّمها القرشيون لزوّارهم[1]. ومن المفيد أنْ نلحظ، تالياً، أنَّ جمع التبرعات الجاري سنوياً بين القُرشيّين لتغطية نفقات الوجبات العامة، إنما كان يعني بوجه خاص دفع ثمن **الطحين** المخصص لاستهلاك الحجّاج. وأما **اللحم** فكان يؤتى به من الذبائح المقدَّمة في مكّة، التي يُخبرنا **الأزرقيّ** عنها، وعن اقتطاع فخذ من كل أضحية[2].

إذاً، حين يأكل المؤمنون اللحم القُرباني نفسه إنما كانوا يشعرون أنّهم مُرتبطون بالمبدأ القدسي نفسه الذي قُدِّمت له تلك القرابين (الأضاحي). وكانت زيارة المعابد عينها، والعبادة المرفوعة للآلهة نفسها، وتقاسم **الوجبات الإيلافية** (*Repais Commnmiels*) ذاتها، تضمن تماسكاً معيناً في الاعتقادات، وفي آخر المطاف تأذن بانصهارها في **مألفة** (Synthése أصيلة وفعالة، نزَّاعة إلى توحيد كل عرب الحجاز في عقيدةٍ واحدة.

كانت الجزيرة العربية الغربية قد دخلت، إذاً، بفضل الهيمنة المكيّة، في مرحلة جديدة من حياتها السياسية والدينية: فكانت تتوقُ إلى حياة قوميّة، وتنزع نحو دين أكثر انفتاحاً.

وكان القرشيون قد فهموا بحصافةِ بُطلانَ، وخصوصاً، جمودَ التشكيل القَبَلي الذي كان التعصب العشائري من أخص تجليّاته. وتمكنّوا عبر تحالفاتٍ مثل **حلف الفضول**، من ضمان **انتصار القومية الناشئة**، على حساب **الأنانية**

(1) الأزرقي، مكّة، نشرة ووست، ص 134 وما بعدها.

(2) م. ن.، ص 67 وما بعدها.

البدوية. وبعد ارتباطٍ حينيّ بآلهتهم المحليّة، ارتفعوا إلى تصوّرٍ أرقى: **تصوّر الدين القومي**. وإن هذا الانتقال من العشيرة إلى الأمّة رافقه تطوّرٌ موازٍ، استبدل «الفوضى» البدوية بفردانيّة متفكّرة، جديرة على المدى الطويل، بإنشاء وحدة روحية، إلى جانب الوحدة العضوية، ولا تقل عنها كينونةً وديمومةً.

بَيْدَ أنَّ هذه الحركة المزدوجة، حركة التوحيد العباديّ وحركة التمايز الاجتماعي، كانت تشقُّ السبيلَ أمامَ حركة أشمل وأوسع، كان لا بد من تتويجها بالإسلام. والحال فإن الدين القومي هو آخر مرحلة قبل الشمولية أو العالمية (*Universalisme*). وهو، إذا جازلنا القول، **المِقْفَز** (Tremplin) الذي من خلاله تستطيع نفوسُ النخبةِ (**الصّفوة**)، القفزَ إلى **الصوفيّة**، آذنةً بذلك للفكر الحرّ بأن يتفتح على أفضل وجه. وحين شجعَ الانتقالُ من العشيرة إلى الأمة، بروزَ الشخص، إنما كان يمّهد السبيل، إذاً، أمام الإسلام ■

الفصـل الخامـس

انحطاطُ الدين القومي وانتصارُ الشخص

■ كان للصراع في سبيل الهيمنة، الذي أتينا على لحظهِ، إذاً، ختامُه وهو **انتصارُ المدينة القُرشيّة** وغلبة **حَرَمِها**. وكان لا بد أن يولد من ذلك التفوُّق المكيّ دينٌ قومي، كانت الكعبة مكان عبادته الأساسي، وكان ربُّها هو الإله الأكبر. فقد خرجت **المألفة الدينية الجديدة** وهي ثمرة **تفكرُن** [= *Idéation* أي **تشكُّل الأفكار وتسلسلها**] جماعي لا واعٍ، من صميم **الجمهور**: وتالياً لا يمكنُها إلاّ أن تناسبَ **الجمهور**، وبذلك تَحملُ في ذاتها بذورَ انحلالها. فهي عملياً كانت تعارض دينَ المدينةِ، الذي كان «إكليروس» غيورٌ على امتيازاته، يسعى لإبقائه على الرغم من التطلعات الجماعيّة إلى المألفة أو التوفيقيّة (*Syncrétisme*) من جهة؛ ومن جهة ثانية كانت تعارضُ **فردانيّة صَفْوَة** (*Élite*) متعطّشة إلى روحانيّة، لا يمكنها أنْ تجد في عبادة ذات أشكال برّانية وشبه مسرحيّة، ما يلبّي حاجتها الصوفيّة.

ولكي يتمكّنَ الدّينُ القومي من الاستمرار، ربما كان عليه البدء بقهر **العصبيّة البلدية (المحلية)**، أي في هذا المساق، **الخصوصيّة القبليّة** التي لم تتمكّنْ من الامّحاء لمصلحة انصهارٍ إثنيّ أكبر. والحال، كما رأينا سابقاً، لم تكن المُدُن المناوئة، لا سيما **المدينةُ**، تُعارض علناً مزاعمَ القُرَشيين الذين كانوا يذهبونَ بمكارمِ العبادة العامة لمصلحتهم، وحسب؛ بل كانت تعارض أيضاً، وبعدم فهم مدهش، **مجلسَ الحُمْسِ**، من دون صراع مكشوف مع هذه العبادة، فكانَت بذلك تُعيق عجلةَ النمو، تعيقه برفضها التعاونَ، أي بعدم اعترافها بحَرَم آخر سوى حَرَمِ الكعبة.

إنَّ الدينَ القومي الذي كان جمهورُ المؤمنين توّاقاً إليه، تكوّنَ إذاً على هامش **«السلطة الدينية»**. كما أنّه تَشَكَّلَ على هامش **«السلطة السياسيّة»**. وهو لم يكن **دينَ دولة**، نظراً لعدم اعتراف رؤساء مختلف المدن به. ولم يكن له، حتى يدوم، أية سلطة فعليّة، قادرة على حمايته وفرضه. إنما وُلد بفضل بعض الظروف الاقتصادية الخاصة التي أتاحت التجمّع الدوري، في الأماكن المقدّسة نفسها، لكتلة إثنية تتكلّم بلسان واحد، وتخضع للمؤسساتِ عينها، فكان لا مناصَ له من الانهيار، نظراً لانعدام الدعم السياسي، منذُ أن يتغيَّر شكلُ هذه الظروف الخاصة، دون أن تتغيَّر طبيعتُها.

ومن ثمّ رأينا أنَّ هيمنةَ قُرَيش التي بفضلها كان قد وُلِدَ دينٌ قوميّ، إنَّما كانت تدينُ، جوهرياً، لنجاح تجارتها الباهر. فذلك النجاح، كان يدين به القرشيّون لإحساسهم الحادّ على صعيد المال والأعمال، وكذلك لروح تكافلهم، ولتعاون فعلي بين كل عناصر هذه الجماعة المؤتلفة جداً. ولكنْ، إذْ يتصاعد الازدهارُ الاقتصادي، ويغدو **«الرأسمالُ»** سيِّدَ المدينة، يُصبح وفاقُ سكانِ مكّة عُرضةً للخطر، ومعه تتعرّض للخطر وحدةُ التطلعات الجماعية، كما سنرى قريباً.

والحال، فإن مكّة ما قبل الهِجرة كانت تتّجه نحو تصعيد ملحوظ للحركة الاقتصادية، نحو عصر من الرأسمالية التجارية[1]. ففي مونوغرافيا[*] علمية مخصَّصة لهذه المدينة، قدَّم لنا الأبُ **لامنس** وصفاً دقيقاً لنشاطها الاقتصادي. لقد كانت حُمّى المضاربات في كل النفوس. فكان كل فرد، استهواهُ أفقُ الثروةِ السهلة، راغباً في تجريب حظه، وفي تحسين مركزه، والخروج من وضعه. ويخبرنا هذا الكاتبُ أنَّ النساءَ أنفسهن «كُنَّ يُشاطرن الرّجال تلك الأذواقَ التّجَرلية، **المركنتيلية**»[2] (*Mercantile*)، التي لم

---

(1) انظرْ: **ضميمة** I: (*Appendice*).

(*) *Monographie*: دراسة مفصّلة لنقطة محدَّدة من التاريخ والعلوم والآداب، أو لشخص وحياته الخ. نسميها هنا: **دراسة فاردة**. [ملحظ المعرِّب].

(2) Lammens, Mecque, p. 165.

يكن **محمّدٌ** يزدريها إطلاقاً، حتى في عصر رسالته[8]. وإن اقترانَ العبادة والتجارة كان سعيداً لدرجة أنّ الإسلام لم يستطعْ أن يفعل أمراً آخر سوى التعامل مع الأمر الواقع كما هو.

كانت قوافل كبرى، تضم عدداً من الجِمال يصلُ إلى 2500، تعبُر محيطَ رمالٍ للوصول إما إلى سورية وإما إلى اليمن، ضامنةً على هذا النحو الترابطَ بين كتلتين متعارضتين ومتغالبتين: **الفرس وبيزنطة**. كان يجري تصديرُ الجلد والعنب المجفّف من الطائف، والذهب والفضّة والعطور والأطياب[2]. ومن المرافئ اليمنيّة حيث كانت تُخزَّن البضائع «كان تجّارُ مكّة الحاذقون يجلبون منتوجات فارس والهند والشرق الأقصى... ونذكرُ منها حرائر الصين والأقمشة المُزركشية (*Diapré*) المشهورة باسم (*adani*)... وفضلاً عن مسحوق الذهب، كانت إفريقيا تصدِّر العاجيّات والعبيد بنحو خاص...»[3]. «ومن مصر وسورية، كانت التجارة القرشية تجلبُ السلع الفاخرة، ومنتوجات متنوّعة لصناعة عالم البحر المتوسط... ومنسوجات خفيفة، نصف حريرية وكتّانية، مجهَّزة بفروةٍ أحياناً»[4].

أما الأرباح المتحقّقة فكانت ضخمة: غالباً ما كان يُضاعَفُ الرأسمال الموظَّف، وأما الجسورون الذين كان الحظُّ يحالفهم، فكانوا يجدون أنفسَهم أحياناً على رأسِ ثروات كبيرة. وكان قادةُ المدينة القرشيّة يملكون صفاتِ رجال الأعمال المجرَّبين. فكانوا ينطلقون في كل الاتجاهات التبادلية، ويمارسون **الرِّبا**، ويدخلون في «المضاربات المنجميّة وحتى الزراعية»، فيشترون ويبيعون منتوجات وهميَّة. وكان سماسرةٌ ووسطاءُ يتردّدون على الأسواق ويجدون الوسيلة لتحقيق أرباح دون أن يخاطروا بمال.

في هذه الحالة، يتعلّق الأمر، إذاً، باقتصادٍ رأسماليّ. إذ كانت التجارة الدولية تثير حركةً في الأعمال لدرجة أنَّ الرساميل كانت تتراكمُ على شكل

(1) **القرآن**، 25/ 7 و20؛ لامنس، م. س.، ص 161.

(2) لامنس، م. س.، ص 190.

(3) لامنس، م. س.، ص 203 وما بعدها.

(4) لامنس، م. س.، ص 204.

ثروات غير منقولة، وحتى على شكل سيولات نقدية. ومكّة التي كان يديرها رجال مجرَّبون ومقاولون مجدّدون، كانت تتحوّل من مستودع متواضع إلى مركز تصدير مهمّ. ذاك أن ضرورة إعطاء طابع دولي لتجارتها، كانت تُلحِقُ المتَّحد العضوي بحاجات التوسّع التي يستدعيها اقتصادٌ رأسمالي. كما أن العصبيَّة البلدية، البالغة القوّة لدى **الحمْس** الذين كانوا يعيشون في كَنَفِ آلهةٍ غريبة، استسلمت لاختراق ضرورات الاقتصاد الجديد. وآلت المدينةُ المكيَّة إلى وضع آلهتها أنفسها في خدمة تجارتها. فمع الحج، صار الدِّينُ نوعاً من صناعة «سياحية» لمصلحة طبقة بورجوازية.

لا يمكن لهذه الحالة إلاَّ أن تؤثّر بعمق في روح المدينة، وحتى في تكوينها فالمدينة العربية البدائية، القائمة على وحدة المتحد العضوي (الإيلاف) وعلى سلطة الكبار، كانت تعيشُ منطويةً على ذاتها، تتولّى الدفاع عن نفسها، وتجني معاشَها من مواردها الذاتية. لكنَّ الازدهار الاقتصادي خصوصاً في مكّة حيث كان ينبغي، للتعويض عن الظروف المناخية القاسية، اللجوءُ إلى الاستيراد والتبادل بالضرورة، إنما كان يعمل لمصلحة نظام أقل أبويَّةً وعشائريّة. صحيح أن المدينة كان يحكمُها دوماً مجلسُ الكبار. لكن، هل نستطيع مواصلة الكلام على **أوليغارشية**(*) بلا تحفُّظ[1]؟ إنْ اعتبرنا **العشيرة** بوصفها وحدة منزلية، فمن المؤكد أنَّ الجمعيّة الإدارية ظلّت تتألف من ممثلي العائلات الكبرى. لكنَّ هذا يعني تجاهلَ أثر **الشّخصَنة**، على هذا النحو. فالوراثة التي لم تكنْ السبيل الوحيد إلى الرئاسة (أو **الزعامة**: *Chefferie*)، باتت أقلَّ توسّلاً في ظل النّظام الرأسمالي الجديد. إذ كانت تشكّل الثروةُ والوجاهةُ والمعيَّةُ الأعمال الكبرى وسائلَ أخرى للاستيلاء على نصيبٍ من السّيادة. فلم تكن السلطة أبداً وقفاً على أرستقراطية أو على طبقة أشراف معينة: فهي سلطة **اصطفائية** (Électif) في العشيرة البدويّة، أخذت تنضاف إليها **الديمقراطيةُ** وتشتدُّ مع تطوّر الرأسمال. فالتاجر، ولو كان من أصل

(*) *Oligarchie*: نظام سياسي يقوده بعض الأشخاص أو بعض العائلات القوية؛ جملة هؤلاء الأشخاص وهذه العائلات؛ قيادة قلّة. [ملحظ المعرِّب].

(1) راجع: فصل **قيام المدينة**.

متواضع، كان يرى الأبوابَ الأفضلَ انقفالاً، تنفتحُ أمامَه، فكان يرقى إلى مراتب السّيادة، كما كان حال «العاميّ» **ابن جدعان**. زدْ على ذلك أنَّ أشكال الاقتصاد الأبوي كان قد جرى التخلي عنها إلى حدٍ كبير. فالقرشيّون، الذين كانوا يحتقرون تربية المواشي التي تركوها لفقراءِ المدينة، ويزدرون العملَ اليدوي الذي تركوه للغرباء، إنما كانوا يجنون ثرواتهم من التجارة، بنوع خاص.

وعندئذٍ ظهرت الفوارقُ المعيشية الحتميّة، ظهوراً خجولاً، إذا شئتم؛ ولكنه كافٍ لإثارة جوٍ تنافسيّ واستثماري غير معروف حتى حينه. إننا لن نذهب إلى حد الكلام على **طبقات اجتماعية** بالمعنى الدقيق؛ ومع ذلك لاحظنا في مكة، على الأقل، توزيعاً للسكّان بحسب نشاطهم المهني، وبذلك، وفقاً لثروتهم. فمن جهة، هناك كبار تجّار المدينة؛ ومن جهة ثانية، على صعيدٍ أدنى، هناك الحِرَفيّون البائسون الذين كان يُشَارُ إلى مهنهم بألفاظ ذات رَجْع ازدرائي وتحقيري؛ وبين هذين النقيضين، تَتَمَرْتَبُ جمهرةُ صغار التجار، السماسرة والمدِّخرين، كل أولئك الذين كانوا يتوسّلون رزقهم من الرأسمال؛ وعلى هامش هذا **المجتمع الرأسمالي** نجد أولئك الذين يجنونَ منه مواردَهم: **الكهنة، الشعراء** و«**المحاربون**»، **المدافعون الروحانيون والزمنيّون عن المدينة**، الذين كانوا يتنازعون عطايا كبار الأثرياء الخيّرين، ولا يستحون، في المناسبة، من أرباح تجارة فاحشة. وفي الغالب، كان الصراع قاسياً بين مختلف هذه الأطراف من السكان[1]. لم يكنْ لدى البورجوازيين الأغنياء، أولئك الذين ينتمون إلى قُريش «**البطحاء**» بنوع خاص، أيُّ شيء من رجل برٍّ حقيقيّ. فهؤلاء «**القُروشُ الصغار**»، المتعطشون للربح، كانوا يمارسون الرِّبا الأكثر عاراً وشَنَاراً، لدرجة أنَّ **القرآن** لم يجدْ سبيلاً آخر لمعالجته سوى منعه.

على الصعيد النفسي والروحي، كان الأثرُ الأساسي للاقتصاد الجديد، إصابةَ الوحدةِ المعنوية للمدينة في مقتلها. ذاك أنَّ الإفراط في الثّراء زادَ من ثقة الإنسان بنفسه، وأثارَ فيه شعوراً لامحدوداً بقيمته وقوّته[1]. لا شكَّ أنَّ في ذلك استيعاءً (*Prise de Conscience*) ضرورياً، خطوةً أساسية على الطريق

---

(1) **انظر**: E.-R Wolf, *The Social Organization of Mecca*, p. 335.

الذي سيُفضي، أخيراً، إلى بروز **الشخص**. ولكنْ، في مجتمع تنمازُ فيه المشاعرُ الدينيّةُ بفتورها، لم يكن يترتَّبُ على الإفراط في الثقة، أولاً، سوى حَرْفِ الحركة عن مسارها. فالإنسانُ لم يكنْ يرى شيئاً وراءَ هذا العالم، ولم يكن ينظر في مصيره، البتّة. فلا حياة آتية، ولا جزاء ولا عقاب، كان يقول القرشيّون. كما كانوا يعملون، قبل كل شيء، على زيادة ثرواتهم في سبيل تمتّع أفضل بالحياة. إنه لموضوعٌ مألوف في **القرآن**[2]، وحتى لدى أخلاقيي ما قبل الإسلام، ولا سيما **قُس بن ساعدة**، عنوانه تذكير معاصريهم بخواء أمور هذه الدنيا. فكانوا يقولون: لقد كان «الأوّلون» أغنى وأقوى، وكان لهم أولاد أكثر منكم. ومع ذلك لم يتركهم الموت، ولم تغنهم أموالهم وما كسبوا[3]. فتأمّلوا، إذاً، في المصير الذي ينتظركم بعد الموت، وإيّاكم أن تكونوا، مثلهم، منَ الخاسرين.

نداءُ الأخلاقيين هذا لم يكن بلا طائل. إذْ كان «**منبوذو**» المدينة (*Paris*)، وهُمْ على ما هم فيه من ازدراء، يبحثونَ عن حلٍ غامضٍ لقلقهم في اقتصادٍ إنقاذي، وكانوا يُصيخون السَّمْعَ للدَّعوة التوحيدية ودعايتها. لكن الإيديولوجيا أحدثتْ خَرقاً جدّياً في الطبقة «الوسطى» خصوصاً. فهي في منتصفِ الطريق بين المالكين والمحرومين/المُحبَطين، وكانت شديدةَ التأثر بالعذاب المعنويّ للمحرومين، والازدراء المُفرط من جانب المالكين. فهي لم تكن قادرة على الاستسلام لمشاركة مصير هؤلاء، ولا الدخول في منافسة مع أولئك. وهذا الوضع المتميّز، بالتحديد، هو الذي أثار لدى الصَّفْوةِ عَوْداً إلى ذاتها، وبذلك، أتاح للشخص أنْ يتحقّق على نحو أحسن. والحال، ترتّبت على ذلك أخلاقيةٌ تترك للإنسان هذه الدرجة الوثوقية اللازمة في أعماله، ولكنها تثير لديه، أيضاً، السؤالَ المُقلِق عن مصيره. ولقد استلهمت الدَّعوةُ القرآنيةُ كثيراً من ذلك الحال (فهل ثمة حاجة لتوضيح الأمر؟).

أما التعارضُ بين البدو والحَضَر، البالغ الحدَّة آنذاك، فقد ازداد،

---

(1) **القرآن**، 46/ 5 و6.

(2) **القرآن**، 69/ 9؛ 30/ 8؛ 35/ 43...

(3) **القرآن**، 61/ 2.

بدوره شدَّةً وتأثيراً. وقد شهدت فضائل العرب التراثية، وهي صلة وصل أساسية ونقطة ربط في هذا الجَمْع الإِثنيّ الكبير، انحلالاً بين أهل المُدن. وبنحو خاص، أخذ المكيّون يقايضون الفضائل الحربية بالمهارة في الأعمال.

هكذا، مع النّمو الاقتصادي يبدو أنَّ تيّارين جديدين كانا يُصيبان الجزيرة العربية الغربية، لا سيما **مكّة**، عشايا الهجرة، وكانا يعارضان روح الدين القومي معارضةً جوهرية: تباين الفئات الاجتماعيّة في المدينة وتنافر القيم؛ وعدم الانسجام المتعاظم بين البدو والحَضَر، على صعيد الكتلة الإثنيّة. فكانَ الدينُ القومي، القائمُ على تماسك الجماعة الإثنيّة ووحدة التطلعاتِ الجماعية، يرى أساساتِه تتزعزع.

مع ذلك، فلنسرعْ إلى إضافة: أنَّ التبدّل الاجتماعي الذي كان يتعيّن على إدخال الاقتصاد الرأسمالي أن يجلبه معه، كان بالأحرى مفاجئاً: فلم تتمكّن سوى بعض فراداتِ الصَّفوة من تحقيق ذاتي للمكاسب المعنوية الناجمة عن حالةٍ اجتماعيّة كهذه. ذاك أن تحول النفوس والعادات ونمط المعيشة بالذات، كان سطحيّاً أكثر مما كان حقيقياً، فكان يثيرُ مسألةَ التكيّف الدقيقة. وكما رأينا، فإنّه أوجد جوّاً من الصراع، والتباين الاجتماعي، مضرّاً بالأمّة، دون أن يتمكن، مع ذلك، من كسر الروابط العضوية التي كانت هذه الأمة بالذات قد نهضت عليها.

❀ ❀ ❀

بموازاة هذا العامل الاقتصادي المهمّ، كانت أسباب اجتماعية أخرى قد عملت أيضاً على زعزعة الدين القومي، موسّعةً بذلك الهوَّةَ التي حفرها الازدهار التجاري.

إن آفاقَ ثروةٍ سهلة جعلتْ من **مكّة** مركزاً قويّاً للاستقطاب، كانَ يتوافدُ إليه مغامرو البلد القادرون على تكوين شهرة بجسارتهم. كتبَ **لامنس**: «لم تكنْ مدينةُ مكّة، في عصر الجاهليّة، فردوسَ أهل المال والأعمال، وحسب؛ إذ إنَّ مجالها المقدّس كان يعود عليها باختصاصٍ أقل إثارة للغيرة: اختصاص اجتذاب الفوضويين، قراصنة الصحراء...». «يبدو أن بعضَ القُرَشيّين قد نظروا بعين الرضى إلى تدفّق أولئك السيافين

(Spadassins) إلى أراضيهم حيث كانوا يبيعون وينفقون ثمرةَ خطفهم. وكانت تُسارع عائلاتٌ كبرى إلى تبنّيهم، وربطهم بها، بصفة **حليف**، مؤتلف. وعند اللزوم، كانوا يخدمونها كحرس شخصيّ، وسائقين لقوافلها الغنية». هكذا، صارت المدينة القرشيّة ملاذَ الخارجين على القانون، والمنبوذين الذين طردتهم عشائرهم وندّدت بهم قبائلهم. إنهم ثائرون على السلطة، بلا ضمير، تحرّكهم إرادة غير قابلة للترويض، فكان وجودُهم في هذا المركز التجاري، مما زاد من اتساع حركة التباين الاجتماعي التي شدَّدنا عليها سابقاً. حتى إنَّ الرباط العضوي تأذّى من تلك **الفَرْدَنة**: فالأمّة، حين قبلت في داخلها الكثيرين من الأغراب الذين تدَّعي دمجهم بفضل القرابة الصوفيّة، لم تعد قادرة، مهما كانت حيَّةً وفعَّالة دوماً، على الاضطلاع الفعَّال بدورها كحجر زاوية المدينة. فبدلاً من أن يعيش أعضاؤها منها، صارت هي التي تعيش من أعضائها. ولم تعد قادرة على البقاءِ إلا بقوّة التقليد ولأنها كانت تخدم، بفعالية، المصالح الفردية. عملياً، تحوَّلت إلى مجتمع بشكل غير ملموس.

زدْ على ذلك أنَّ **مكّة** حين صارت مركزاً تجارياً مهمّاً، إنما كانت تخرج، ضرورةً، من العزلة التي كانت تعيشها المدينةُ في مراحل حياتها الأولى. فهي لكي تضمن دفاعَها ما عادت قادرةً على الاكتفاء بسكّانها وحدهم، الذين كانوا مستغرقين في أعمالهم. إلى ذلك، كانت حاجةُ التبادل تفضي دورياً إلى اجتذاب جمهرة من التجار العرب والأعاجم إلى داخلها؛ فكانوا يقيمون فيها إقاماتٍ مديدة. وأخيراً، كانت قلّة تقدير العرب للعمل اليدوي، تشجّع هجرةَ يد عاملة أجنبية، متواضعة الأصل، إلى ضواحي مكة، حيث كانت تعيش عيشة بسيطة. وعليه، فإنّ هؤلاء «المرتزقة»، هؤلاء الضيوف العابرين، هؤلاء المقيمين، هؤلاء العمّال، ما كانوا يؤمنون، عموماً، بمعتقدات المكيّين ذاتها. وبينهم، يبدو أنَّ العنصر النّصراني كانَ مُهيمناً، لدرجة أن النَّصارى كان لهم مقبرتهم ومحطة لصلاتهم[1]. كما يبدو أنّ التجار الرّوم (البيزنطيين) كانوا يترددون غالباً على معارض مكة الموسميّة: فكان يُفْرَض عليهم نوع من جزية (عُشر) مماثل للعُشر [دكاة = زكاة] [=

(1) Cheikho, *Christianisme*, p. 118.

[Dîme][*]، الذي كان يُفرض على التجار العرب في بلاد الرُّوم[1]. وأما اليهود فيؤكّد بلاشير تأكيداً قاطعاً، وهو الدقيق الحصيف، أنَّ «أيّ يهودي لم يكن موجوداً في مكة، في القرن السادس»[2]. ومع ذلك، من المدهش أن يكونَ رجالُ أعمال مجرَّبين كاليهود قد أهملوا مركزاً بمثل هذه الأهميّة. ويبدو لنا **لامنس** أقرب إلى الحقيقة، عندما يؤكد وجود مقبرة يهودية في مكّة، ويعتبر أنَّ عناصر إسرائيلية معزولة[3] كانت تعيش فيها.

يبقى أنَّ وجود جماعة توحيديّة داخل وثنيّة في طريق القطيعة الداخليّة، لا يمكنه إلاّ أنْ يُحدثَ تأثيرَه في النفوس المعتادة من قبلُ على المعتقدات النصرانيّة، نظراً لرحلاتهم المتكرّرة إلى الحَبَشة وسورية.

إننا نشهد، إذاً، إِصعاداً للحركة الفردانية النازعة إلى السيطرة على المتّحد العضوي من جهة، وتشكيلاً لبؤرة توحيدية سوف يتعاظم نفوذها ـ كما سنرى قريباً ـ من جهة أخرى. فهذه المؤثّرات، شِيمةَ المؤثرات الأخرى الناجمة عن الازدهار الاقتصادي، ستعمل على تبديل الاعتقادات. ومن الطريف أن نرى كيف أنَّ تيّارين متعاكسين تماماً كانا يبحثان عن تكوين المثال الديني الجديد. **تيّارٌ مادّوي** وذو عقلية انتقادية مميَّز بعدم تبجيله للمقدّس. إن صنم **الفالس** (Al-Fals) الذي كان حرمُه من المحرَّمات وكان يتمتع بحقّ اللواذ، شهد بنفسه انتزاعَ ناقة بحد السيف، كانت تائهة، وكان خادم الصنم يدّعي أنّه يحميها لأجل ربه[4]. وإن القرآن يخبرنا كثيراً عن كُفْر القُرشيين وقلة حماسهم وانتهاكاتهم للحقوق الإلهيّة. إن صدى هذه الذهنية التي ترغب في تجاهل الغيب، والتي لا تعيش إلاّ للتمتع بالملذّات الأرضيّة، إنما نجده مختصراً

(*) إضافة من المعرّب.

(1) الأزرقي، **مكة**، نشرة ووست، ص 107.

(2) Blachère, *Mahomet*, p. 25.

يبدو الكاتبُ نفسه أقلّ قطعاً عندما يكتب: «في مكّة، لا يبدو أن اليهودية كان لها أتباع» (م. ن.، ص 22). [عناصر إسرائيلية، موسوية، من بني إسرائيل]. (م. م.).

(3) Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 52, 68.

(4) ابن الكلبي، **أصنام**، ص 60.

في شعر **طرفة**[1] القليل والشديد الخصوبة معاً. وكردٍ على تلك الحركة المادّوية، كان ثمة **تيار روحاني** يتقدّم ميدانياً ببطء. فالفرد الذي لم يستطع أن يجد في الوثنية ما يسدّ حاجته الدينية، أخذ يبحث في ذاته، في صميمه الداخلي، على غرار الرهبان والمتعبّدين، عن هدف عبادته. وإنّ من السهل أن نبيّن تأثير هذا التيّار لدى بعض الشعراء قبل الإسلام، أمثال **زُهير ولبيد**. لكنّه تيّار ملموس بنحو خاص لدى جماعة من المتنسكين الذين كانوا يلقّبون باسم **حنيف**. لقد دارت أبحاث كثيرة حول أصل هذه الكلمة ودلالتها. وقيل إنها مشتقة من الآراميّة (*Hanêph*) أو (*hanapha*) بمعنى ماكر[2]، أو (*hanapa*) بمعنى وثني[3]، أو أنها مشتقة بكل بساطة من العربية (**حَنَفَ**) ربما بمعنى حلفَ يميناً كاذبة، أي **حَنَث**. لكن، مهما كان التأثيل المذكور فثمّة مجال للقول إن المعنى الأصلي هو، في الفرضيّات الثلاث، معاكس لما جاء في القرآن. كتب ت. آندري: «يبدو أن محمّداً قصدَ من استعمال هذا الاسم، **حنيف**، إنساناً لا ينتمي إلى جماعة دينية محدَّدة؛ لكنّه يتوجّه بحكم نزعته واستعداداته التي وهبها اللهُ له، وتالياً ينقلبُ على الوثنيّة الشعبيّة»[4]. إن هذا التبدّل في معنى الكلمة، مهما كان محبوكاً ومُلْغِزاً، يبدو عائداً إلى تطور في الموقف النفسي للمؤمن. ففي نظر المؤمن، بصرف النظر عن إيمانه، يُعَدُّ ابنُ دينه الذي يغيّر (كنيستَه) **مرتداً، مارقاً، مُهَرْطِقاً**. وهذا، كما يبدو لنا، هو بالتحديد المعنى القديم لكلمة **حنيف**. فعندما كان النصراني **بسطام** يهدّد أخاه بتغيير دينه، بادر إلى التوضيح أنّه سيغدو **حنيفاً**[5]. لكنَّ مُشرِكاً يعتنق التوحيد، يغدو **حنيفاً** أيضاً في نظر المُشركين. من هنا هذا التناقض في استعمال الكلمة. والحال فإننا نلاحظ الازدواجَ نفسه في جذر مرادف وربما مشتق من الجذر الأول: **حَنِث**. الواقع

---

(1) *Notes Arabes*, 16:

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي
فلولا ثلاثٌ هنَّ من لذة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عوّدي
فذرني أروي هامتي في حياتها سنعلم إن متنا غداً أيّنا الصَّدى

(2) Blachère, *Mahomet*, p. 22; E. I., II, 274.

(3) T. Andrae, *Mahomet*, p. 109.

(4) T. Andrae, *Mahomet*, p. 109.

(5) *Encyclop. de l'Islam*, II, 274.

أنَّ **الحِنث** هو اليمين الكاذبة، فيما **التحنّث** ليس بشيء آخر سوى طرح الوثنية[5]. هكذا نفهم أنَّ نسَّاكَ مكَّة المُنفردين كانوا يُعتبرون بمثابة **أحناف** في بيئة وثنيّة أساساً. ومن هنا إلى أنْ يُجعل من هذا الاسم مرادفاً لموحِّد، لم يبق سوى خطوةٍ واحدة. فهذا التبدّل المنظاريّ في استعمال الكلمة ـ اللهم إلاّ إذا تعلّق الأمر بتوليد قرآني محض ـ ينبغي أن يتطابق مع واقع تاريخي معيّن. صفوة القول إننا لا نستطيع أن نجاري هـ، **لامنس** في إسقاط **الحنيفيّة**[6]، بكل بساطة، يقيناً، لا يتعلّق الأمرُ بابتكار بحت. ذاك أن تأثير الحنيفية، كما لاحظ **بلاشير**، «يتجلّى على الأرجح في أزمة محمّد الصوفية... وبها يُفَسَّرُ على نحو أفضل ما وردَ في **القرآن** عن النصرانية (La Christologie)، وما غاب من عقائد أساسية، مثل عقيدة **الفداء**...»[1].

ليس علينا هنا البحث عن الأصول التاريخية لرسالة محمّد النبويّة. إذ إنّ الأمر الجوهري، في نظرنا، هو أن نُبرز هذه الحركة التي تنطلق من الجماعي إلى الاجتماعي، ومن الفردي إلى الشخصي. والحال، فإن هذه الحركة التي اتّسعت رقعتها مع الازدهار الرأسمالي، كانت بلا ريب قد تعزّزت بفعل الأجانب والخارجين على القانون في مكّة، كما تعزّزت أيضاً بالتيارات الدينية التي كانت تخترق هذه المدينة/الحاضرة. فإلى **اليهودية والنصرانية والحنيفية**، يمكننا أن نضيفَ **المانيّة**[4] (Le Manichéisme)[*]. كان ثمة شعور بأن الأزمنة قد اقتربت وأنّ الانقلابات العميقة قد تهيأت. وعليه فإن الرؤية القرآنية الأولى للعالم هي رؤية **كتاب الوحي** (L'Apocalypse)؛ وإن

(1) قبل الإسلام، كان **محمّد** يمارسُ **التحنث**؛ الطبري، **أخبار**، I، 1144.

(2) Lammens, *Mecque*, p. 312;

نزعة مماثلة لدى كونين: Kunen, *L'Islam offre-t-il les caractères*, p. 13 sq.

(3) Blachère, *Mahomet*, p. 37.

(4) T. Andrae, Mahomet, p. 100.

(*) ملحظ **المعرّب**: نسبة إلى **ماني** (أو *Manès*) مؤسس المانيّة (216 ـ 274 أو 277)، الذي بشّر بديانة عالمية للخلاص، وأعدمه ملك فارس بهرام الأوّل. أما **المانويّة** (Intentionnalité) فنحتفظ بها للدلالة على مذهب **(مانَوَى)**: «فإنّما الأعمالُ بالنيّات، ولكل امرئٍ ما نوى»؛ حديث.

السيرة تسترجع صدى تلك الحالة من الحماس الديني التي كانت تثير الآمالَ وتُعدّ طريقَ «**المنقذ**»[1]. وكان الشاعر **أُمية ابن أبي الصَّلت** قد أملَ أن يكون هو النبيَّ المُنتَظر. ويبدو أن عدَّة أنبياء قد أعلنوا نبوّتهم، متأثرين بنجاح **محمّد**، خلال السنوات الأخيرة من رسالته[2]. هذا ويلاحظ **تور آندري**: «أن أحدهم، **مُسَيلمة** في اليَمامة، يجعلنا نتساءَل عما إذا كان لم يعلن نبوّته في مرحلة لم يكن فيها **محمّد** معروفاً بعد»[3]. ويحدثنا **غولدتسيهر**، من جهته؛ عن سابقٍ آخر لمؤسس الإسلام، هو **خالد بن سنان**، ذلك النبيّ «الذي ازدراه شعبُه»[4]. لكن الإصلاح الذي كان يستلزمه التطور الاقتصادي والاجتماعي، لم يجدْ بطله الحقيقيَّ إلاَّ في شخص **أبي القاسم** الذي كان ـ حسب إضافة هذا المؤلف نفسه ـ «أول مصلح فعلي، تاريخياً، للشعب العربي. . .».

❁ ❁ ❁

عليه، كانت الوثنيّة عاجزةً عن تلبية الحاجات الروحيّة الجديدة: إذ كانت التطلعات تتّجه بغموض نحو التوحيد، وبالأَولى نحو إصلاح ديني. ناهيك بأن تلك الوثنية لم تكنْ كفيلةً بالتماسك الاجتماعي، التآلف القومي الذي كان يحاربه التعصّب البلدي والإكليروس. وتالياً، ما كانت الوثنية مستمرة إلا بفعل الرتابة، لأن قوَّتها، حسب ملاحظة **بلاشير** الحصيفة، «ما كانت كامنةً، على ما يبدو، في باطن حماس تقيّ بقدر ما كانت قائمة في احترام التراث والحفاظ على الأرباح المُستفادة من العبادة والشعائر في المحاريب المحلية»[5].

وكانت حركةُ التمايز الاجتماعي تسير في اتجاه معاكس لديانة لم تكن تقدّم **للإنسان** جوهرَ ذاته، وفوق ذلك لا تكفلُ تآلفه أو تناغمه مع الجماعة.

(1) ابن هشام، **سيرة**، I، ص 147.

(2) ابن هشام، **سيرة**، III، 388، 410؛ ابن قُتيبة، **معارج**، 103، 139؛ البلاذُري، **فتوح**، ص 94، 112 وما بعدها.

(3) T. Andrae, *Ibid.*, p. 110.

(4) Goldzeiher, *Dogme*, p. 4.

(5) Blachère, *Mahomet*, p. 25.

وتالياً، كان ينطوي على نفسه، باحثاً في صميم داخله ومكتشفاً نفسه بنفسه. فكان يضيفُ ثرواته الخاصة إلى الثروات المُستعارة من إرث الأجداد. أما العاداتُ والتقاليدُ المُضَاءَة بهذه الثروات الجديدة، فكانت تفقدُ جزءاً من هالةِ احترامها. وبعيداً من معاناة القيم الاجتماعية سلبيّاً، كانت الصَّفوة تعيشها وتفتكرُها. وحين مزَّقَ الشخص الشاخص (Personnage) قناعَه أخيراً، إنما حقَّق شخصيّته (Personne) على نحو أفضل.

إن ذلك الميل إلى فردية مُفتكِرة وناقدة، يبدو لنا أنه كان حجر الزاوية للتطور الاجتماعي في الحاضرة القُرشية. ومن اليسير أن نرى، تالياً، أنَّ صراع القرشيّين ضد **محمّد** تجسَّد في تعارض آيديولوجيّتين. فمن جهة، نفوذ الأجداد، قدسيّة التراث، الانقياد للعرف. ولئن كانت الأعمال الشخصية الباهرة تحظى دوماً بتقويم رفيع، وكانت حرية تصرف كبيرة ملحوظةً، فإن من الصحيح، مع ذلك، القول إن **نظام التمرتب الاجتماعي كان يضع الفرد، باستمرار، تحت هيمنة عائلته وعشيرته وقبيلته**. وفوق ذلك، وبسبب هذه الهيمنة، كان الاستقلالُ الفكري محكوماً. بشكل خاص، بالمعايير الاجتماعية التي كان عليه البقاء في حدودها: التفكير الفردي الذي كان لا يزال تفكيراً اجتماعياً، وبالأحرى، جماعياً من جهة: ومن جهة ثانية، **التفكر الحرّ**، التخلص من روابط البيئة الحديدية، رفض سلطان الأقدمين، الأولين. إن رسالة **محمد** التي تكثّفها العقيدةُ المسلمة «لا إله إلاّ الله ومحمد رسول الله»، تلك الرسالة كانت تتعارض أفقياً مع المؤسسات القومية القائمة. فهي إذ تطرحُ الشرْكَ إنّما كانت تتهدّد ذلك المظهر التآلفي الاجتماعي الذي كان لا يزال يقوم، بفتور، حول الآلهة الوثنيّة؛ وإذْ تعلن **محمّداً** رسولَ الله، إنما كانت تُسقط في آنِ السلطة السياسية والسلطة الدينية للمدينة/الحاضرة. فمنذ السّوَر الأولى، كان التنزيل باسم رب خلاّق وقادر، يهدّد الأشرار والكفَّار بعذاب دائم. صحيح أن الوحدة الدينية وطاعة النبي لم تكونا قد أُعلنتا بعد. لكن طرح الشرك والتحديّات للوثنيّين جاءت في وقت مبكّر[1]. أما

(1) **القرآن**، 73/ 9؛ 52/ 29 وما بعدها، و43؛ 69/ 33.

(2) **القرآن**، 26/ 214 ـ 216؛ انظر: الطبري، **أخبار**، I، 1173.

الطاعة الواجبة تجاه النبيّ، فهي معلنة منذ بدايات الدعوة العلنيّة العامة[2].

كما أن تلك الرسالة النبوية كانت تتعارض مع الوجه الاجتماعي للتراث. ففي بيئةٍ مادوية كهذه الحاضرة المكيّة، من اللافت أن نرى كيف دعا القرآنُ إلى أداءِ **الزكاة**، ومساعدة الفقراء واليتامى، لا بمكابرة السيّد البدوي، بل بالبساطة التي تجعل الإنسان يستحقّ السماء[1]. فمنذ بداية الرسالة، كانت واجباتُ االإحسان مُعلنة بقوّة لدرجة أن من الصعب التقليل من أهميّتها بوصفها واجبات تجاه الله[2]. ففي يوم الحساب، من «لا يؤمن بالله العظيم ولا يحضُّ على طعام المسكين»[3] سيصلى لظى الجحيم. ولقد اتَّبع الفقراءُ والضعفاءُ النبيَّ، ، الذي كان، حسب ملاحظة ت. **آندري** الصحيحة، «**على وشك تأسيس جماعة دينية في مكّة، تشكّل دولة في دولة**»[4].

إن القرآن، من أية زاوية تناولناه، إنما يبرز تعارضَ حقوق الشخص مع سلطان الأولين واحترام تراثهم. فالإسلام الناشئ كان يجاهد في سبيل مبدأ، في سبيل الممارسة الحرّة لعبادة، في سبيل حرية الفكر. وإن واقعة رفض المؤمنين الحَنْث بقَسَمِهم، على الرغم من المعاملة المُهينة والمُذلّة التي تعرّض لها معظمُهم، إنما تبيّن لنا مدى تجاوب تلك الرسالة مع الحاجات الجديدة للبيئة الاجتماعية.

❁ ❁ ❁

والحال، كانت الآيديولوجيا الجديدة تكرّسُ **انتصارَ الشخص**. وكانت ذات نزعة توحيدية واضحة، تبشّر في بداياتها ليس بديانة جديدة ولا بالعودة إلى نقاوة دينية قديمة، بل باقتراب القيامة (**الساعة**) ومعاقبة الظالمين ومكافأة المُجتَبين. بتعبير آخر، كانت تستعجلُ ضرورة **إصلاح**، وتقدّم في رؤية تنبؤية للعالم، العقوبات المخيفة والرهيبة التي ستصيبُ الكافرين. في

---

(1) **القرآن**، 2/ 264.

(2) **القرآن**، 107؛ 55/ 7 ـ 9؛ 70/ 25؛ 66/ 8 وما بعدها.

(3) **القرآن**، 69/ 33 وما بعدها.

(4) T. Andrae, *Mahomet*, p. 123.

ذلك الحين، لم يكن الإصلاحُ الديني والاجتماعي واضح المعالم تماماً، لكنّه كان لا يزال يبحث عن تعبيره. وعلى غرار صُوَر متشابهة، غير مُضاءة كفاية، كانت الرؤى الأولى تنعكس مشوَّشةً وبدون إطارات محدَّدة.

ذهب كتّابٌ ذوو نزعة كاثوليكية إلى القول: لولا الإصلاح الإسلامي، لكانت كل الجزيرة العربية قبل الهجرة في طريق التنصُّر. وعندنا أن هذه الأطروحة مهما أمكن الدفاع عنها، إنما يُؤخذ عليها إفراطها وغلوّها. فهي لا تبدو متجاهلةً تمانعاً معيّناً بين هذه الديانة [النصرانية] والمثال العربي للعائلة[1] وحسب، بل تتجاهل أيضاً حالة الغليان القومي التي كانت تعيشها الجزيرة العربية الغربية. بحيث إن النصرانية أو أي دين توحيدي آخر، كما أمكن لحظُ ذلك بالنسبة إلى الأمم الغربية، لم يكن في إمكانها أن تستوطنها من دون أن تتعرّض لبعض التحوّلات العميقة، الكفيلة بتكييفها مع تلك البيئة الشديدة الفرادة[2]. فمن شأن وحي محلي حقاً أن يلبّي، بلا شك، التطلعات الاجتماعية ـ الدينية الجديدة، أفضلَ تلبية، وأن يسمح بتناغم سياسي بين العرب، أحسن مما يمكن أن يفعله دين قادم من الخارج. كما أننا نرى أن **محمّداً** لم يتوانَ عن التكرار، في القرآن، أنه **أُمّي**[3]، نبيّ الأميّين *(La Gentilité)*[*] العرب[4]، الطالع من صميم الأمة[5]، الناقل إلى قومه رسالةً بلسانهم العربي المبين[6].

ثمة وجهة نظر معاكسة، أفقياً، تَودُّ أن تجعل من الإسلام «ليس نتاج عصر، ولا نتاج شعب، بل نتاج شخص مؤسسه»[7]. وبينما رأينا في

(1) انظر **سابقاً**، البدو والحَضَر.

(2) كما أن الإسلام لم يتجذّر في إيران إلاّ بعدما عانى من آثار التصوّرات السياسية التقليدية في هذا البلد.

(3) **القرآن**، 7/ 157؛ 62/ 2.

(4) Wensinck, *The Muslim creed*, p. 6; Lammens, *Taïf*, p. 7; Blachère, *Mahomet*, p. 32.

(*) مجموعة الشعوب الوثنية (Gentil: كلمة عبرية: غريب، وثني) [م. م.].

(5) **القرآن**، 2/ 129، 151؛ 3/ 164؛ 62/ 2؛ 60/ 128.

(6) **القرآن**، 20/ 113؛ 26/ 195؛ 53/ 44.

(7) Kuenen, *L'Islam offre-t-il...*, p. 15.

الأطروحة الأولى أن النصرانية، أو اليهودية، قد مهدّتا له السبيل، بفضل بذور الروحانية التوحيدية المنتشرة بين صفوة المجتمع الوثني. رأى **كوينين** الدين الجديد كأنه الإبداع الآحادي والشخصي لمؤسسه. كتب: لا يمكن النظر إلى الإسلام «كأنه نتاجُ مجهود، إن لم يكن عاماً، فعلى الأقل مجهود قومي يكدح إلى شيء ما أرفع وأفضل على الصعيد الديني. ولئن جرى شعور بهذه الحاجة الروحية، فإنما كان، على الأقل، منتشراً في حَلْقة صغيرة جداً وإلى حدٍ محدودٍ جداً. بكلمة: ضعوا **محمّداً** جانباً، ولن يولد الإسلام ولا حتى أي شيء يشبه الإسلام»[1]. غير أن الحَصْرَ المهمّ الذي يضعه الكاتبُ في المقطع المذكور يفتح ثغرةً في منظومته. ونحن من جانبنا لم يتطلّب الكثير عندما بيّنا أنَّ مكّة كانت قد شهدت، عشايا الهجرة، انبثاقَ بؤرة توحيدية صغيرة في داخلها، بؤرة كانت تتوق إلى تنقية دينية وإصلاح اجتماعي. وإن قيامَ **الشخص** كان قد جعل ذلك المشروع حتمياً. فكان **محمَّد** محرِّضه ومنفّذه.

لكنْ، لو تقيَّد **محمَّد** بحاجات المجتمع الجديدة، فهذا لا يعني أنَّ رسالته كانت خاليةً من الأصالة. بل على العكس، إنها تحمل طابع شخصيّته الغنيّة والقويّة. وعليه، خرج الإسلامُ من أزمة وعي كان مسرحُها غاراً في جبل حِراء. ويبدو أنَّ أزماتٍ كهذه كانت دارجةً آنذاك. لكن الإصلاح المنشود، حتى يتمكن من البلوغ، وحتى لا يبقى طوباوياً وبدون إمكان تطبيقي، وحتى يمكن تحقيق فك حصار العقول، كان لا بد من اجتماع عدَّة عوامل ضرورية. **بيار ـ مكسيم شوهل** يوضح هذه العوامل كما يلي، إذْ يلفتنا إلى أننا نجدها في أساس كل إصلاح: «**عقل حرّ كفاية لهزّ نير الأحكام الشائعة التي تحضُّ عليها تربيةٌ وبنية اجتماعية معيّنة، عقل صارم كفاية لإنشاء التأويل الجديد الذي سيأذنُ بفهم فعلّي لمعنى التحولات التي تجري تحت الأنظار، وبالتأثير فيها تأثيراً مجدياً، نافعاً ـ إنه مزيج نادر من التجرّد الأكمل مع إحساس بمصلحة الأفراد والجماعات بالطبع. . .؛ وربما بنحو خاص وقبل كل شيء، تلك الإشراقة القلبية الكريمة التي تنزع إلى**

(1) *Id., Ibid.*, p. 14.

التخفيف من أوزار الناس وأشغالهم بعدما رزحوا طويلاً تحت نير بؤسهم وعذابهم»[1].

إنَّ هذه المواصفات اللازمة لنجاح كل إصلاح كانت ملموسة لدى نبي الإسلام بنحو خاص. فحَدْسُه العميق استشعرَ المثالَ الجديد، وعبقريته تمكّنت من إناطته بشكلٍ ملموس: فتجرّده وإصراره وشجاعته وعقله المثالي والمرِن، أتاحت للإصلاح أن يتغلب على الممانعات وأن ينتصر. ففي اقتصاد الخلاص هذا، نعني الدين، يقدّم لنا رؤيةً للعالم متأثرة بالتوحيد اليهودي ـ المسيحي، لكنه عرف كيف يجعله توحيده هو، عندما كيَّفه مع حاجات بيئته الاجتماعية. وقد لا تكون حالته مختلفة عن حالة كل مصلح اجتماعي، أكان هذا المصلح اسمه **بوذا** أم **سقراط**. حتى إننا نستطيع أن نورد في موضوعه الكلمات الرائعة لـ **ج. ـ ا. سپنل** التي قالها في **لوثر**؛ كتب: «كانت فكرة إصلاحٍ ما... على جدول الأعمال. فهي لم تولد، بنوع من التوليد العفوي، في دماغ رجل معزول كان اسمه [محمَّد]. ولكنها، من جهة ثانية، لا يمكن فهمها أيضاً من دون هذا الرجل الذي جعلها قضيّته، ومنحها لغتَه، عباراته، حلوله الشخصيّة، والذي سكبها في بوتقة تجربته الدينية الفردية. لقد كانت «قَدَرَه» حقاً»[2].

نبيّ أم عبقري، أمر لا يهمّنا هنا، فمبادرته الموسومةُ بسمة واقعيته العميقة، تكمن تحديداً في هذا الشعور السبَّاق الذي كان يشعر به إزاء الحاجات الدينية والاجتماعيّة للمجتمع العربي؛ تكمنُ في هذه المألفة الحيّة التي صاغها وألَّفَ فيها تيّارات روحية؛ كما تكمن في بذرة الحياة هذه التي تمكّن من وضعها في العقول، ولم تنقطع عن إخصابها، وفي هذا التعبير الفريد، المتكيّف بدراية مع ضرورات الظروف؛ وأخيراً، تكمن في هذه الرّهافة التي تمكّن من تغليبها على كل العقبات.

❀ ❀ ❀

(1) P.-M. Schuhl, *Machinisme et Philosophie*, p. XIV-XV.

(2) J.-E. Spenle, *La Pensée allemande*, p. 9.

من العشيرة إلى الأمة، رسمنا باختصار الخطوطَ الكبرى لتطور سياسي شجّعته بقوّة حاجاتُ اقتصادٍ رأسماليّ. فليس في إمكان متغيّرات مهمّة كهذه أن تتحقق من دون تحوّلات موازية، تقومُ حُكماً بالتأثير في الإيديولوجيا. إن هذه التحولات من الزاوية الدينية كانت تُترجَم أولاً بإقامة سلطة دينية مستقلة، اسمياً، عن السلطة السياسية التي لا تشكل وإيّاها، مسبقاً، سوى كلٍ واحد: ثم، كانت تُترجم بولادة دين المدينة الذي كان يتعينّ على هيمنة إيلافٍ قَبَلي أن يرفعَه إلى مرتبة دِين قومي؛ وإن هذه التحولات من الزاوية الاجتماعية، أخيراً، كانت تُترجم بتراخ نسبيّ في الإكراه الخارجي، وبتمايز متدرّج كان يتعين عليه أن يؤول إلى ظَهور الشخص. وفي الآنِ ذاته، صار الدين القومي المصنوع للجمهور وبه، غير متوافق مع التطلعات الشخصيّة.

غير أنَّ هذا التطور الأخير الذي شجَّع تفتّح الإسلام كان شديد السرعة، بالغ القسوة حتى يتوافر له الوقت اللازم لملامسة كل النفوس وبالأخص لاختراقها بعمق. وعليه، بدلاً من العمل بطريقة التحويل البطيء، غير المحسوس، كانت رسالةُ **محمّد** قد أدخلت تبدّلاً كاملاً في الأفق. ولا يمكن أن يكون مصيره مختلفاً عن مصير كل مصلح اجتماعي، كل نبي. شيمةَ **سقراط**، شهد تجمّع كل قوى المجتمع المحافظة ضده، تلك القوى التي كانت قوميّتها الضيّقة على وشك الانبلاج. إن صلابة حركته كانت تهزّ العقول اللطيفة، هذا صحيح؛ لكنَّ نجاحها سواءً من الزاوية التجارية أم من الزاوية السياسية، كان يُسقِط بالضرورة النظام والتوازن، ويضعهما جانباً. فهو لا يستطيع النجاح على الفور إلاّ بحربٍ بلا هوادة. فرسالته تحمل خاتم شخصيته القوية التي جاهدت بتجرّد، وفكّتْ حصارَ العقول والنفوس، وتمكّنت آخر المطاف من مصالحة التطلعات الدينية للشخص مع عبقرية الأمة الذاتية ■

الفصـل السـادس

الإسلامُ ومعنى المقدَّس

■ إن حركة التباين/التمايز الاجتماعي التي لاحظناها في مجرى هذه الدراسة، آلت إذاً، إلى بروز الشخص الذي كان انتصارُه قد وسمَ قيامَ الإسلام. وإن النجاح النسبي للعقيدة الجديدة في أوساط المؤمنين الأوائل لا يُفهم، عملياً، إلاّ في ضوءِ المتغيّرات المهمّة الداخلة في تصوّر الإنسان. وما دامت أبعادُه محدَّدة بالجماعة ولأجلها، وطالما أنّه لم يكن ذا شخصية حقوقيّة ومعنوية خارج الشخصية التي كان يستعيرها من الجماعة، فإنَّ كل تغيّر متعمّد لمركزه الشخصي كان يبدو غير قَابلٍ للتصوّر. **إن الحَنْثَ بالوثنية والانتساب إلى الإسلام أو إلى أي دين آخر ذي أيديولوجيا مختلفة عن أيديولوجيا الأجداد، كانا يفترضان، بالضرورة، لدى المؤمن، اختياراً حراً وعقلاً مفتكراً، مشغولاً بالنقد الداخلي.**

إن الإسلام الناشئ، معارضاً لدين الجمهور، على يد شخصيّة نخبويّة، إنما كان يخاطبُ الشخص. ويكفي للاقتناع بذلك، التذكير هنا بجدلية القرآن ومحاوراته لاجتذاب المشركين إلى ديانةِ الإله الأوحد. فالدعوة لا تتوانى عن الكلام على معجزة الخلق وعجائب الطبيعة ونِعَم الله. تارةً تتحدّث عن إعجاز القدرة الإلهية التي خلقت الإنسانَ من مُضغة (46/ 2)، من ماءٍ مهين (86/ 6؛ 77/ 20) وجعلته في أحسن تقويم (55/ 8 وما بعدها)؛ وتارة تذّكرُ بالتوازن الذي جعله الله في الطبيعة، الذي يجعل الليلَ يعقبُ النهار (24/ 44) ويدفع الغيوم والسحاب، ثم يجمعها، ثم يجعلها كُتَلاً (24/ 43)؛ وأحياناً، يتحدّث أخيراً عن الاعتراف بفضل الكائن الإلهي الذي أحسنَ صنع كل شيء ووضعه في خدمة الإنسان (26/ 3 وما بعدها؛ 20/ 53

وما بعدها). والخلاصةُ التي تفرض نفسَها بنفسها بعد هذه الأمثلة الكثيرة، نجدها عموماً في الختام: هو الذي يُحيي الأرضَ بعد موتها (57/16)؛ والذي يقوم بكثير من المعجزات سيكون بلا ريب قادراً على إحياء الإنسان (5/16) ومحاسبته (86/8). إن جوهرَ الدعوة إبّان المرحلة المكية الأولى، وحتى الثانية، إنما يدور حول هذا الموضوع الأساسي: موضوع القوّة الإلهية التي تشهد لها الطبيعة، والعقاب الشديد الذي سيصيب الكافرين عاجلاً أو آجلاً. هكذا ترمي الرؤية الأُخروية للعالم إلى جعل الكائن يعود إلى نفسه، ليقودَه من خلال التفكير إلى إسقاط الوثنيّة.

عما قريب، ينضاف عنصر آخر، ويسود كل دعوة المرحلة المكيّة الثانية ويتمادى بلا وَهَن في المرحلة الثالثة: إنَّه عنصر منطق **«النبي الذي يُنذِر في الصحراء»**. يذكّر القرآنُ بالشعوب التي ظلّت، في الماضي، صمَّاء عن صوت رُسُل الله. هنا، أيضاً، يقدّم **محمّد** هذه الحجة القوية لدراية مستمعيه. إن الإنسان المقتنع على هذا النحو بالقدرة الإلهية، المرتعب من العذاب الذي أصاب الشعوب القديمة، لا يمكنه أن يبقى أعمى عن الحقيقة. يكفيه أن يُعمِل عقله حتى يستخرج منه عبرة قويمة، درساً، **آيةً**. وهنا، تحديداً، يكمنُ جوهرُ التغيير الجدلي المُدْخَل في المنظار الديني. فلم يعد المطلوب التسليم الأعمى بمعتقدات الأولين، لأن الأوّلين قد آمنوا بها؛ بل المطلوب هو الإيمان أو التصديق، لأنّه مطابق لمنطق الأمور. يبدو أنَّ الوثنية المكيّة كانت ترفض النشورَ باعتباره مستحيلاً؛ فيردّ القرآن عليها، مذكّراً بما لا يتناهى من الآيات التي تدعو العقلَ للإيمان بالنشور. وهنا من المفيد أن نلاحظ كيف أن القرآن لم يتوانَ عن تكرار هذه الصيغة المُستعادة في عدّة أشكال، والتي تخاطب البشر: **«أفلا تعقلون!**(12/ 109؛ 16/ 67؛ 57/ 16...).

إن الفرد إذاً، أو بالأولى الشخص المفتكِر هو المحور الذي تدور حوله الدَّعوة. الحقيقة أن القرآن يستعمل صِيَغاً عامة لوعظ الإنسان: «أيها الناس، أيها القوم، أيها المؤمنون!». لكن في ما يتعدّى المجهول والمجتمع، يقدّم

(1) Blachère, *Mahomet*, p. 86

حججَه للعقل، ويطلب منه أن يحنثَ بالوثنية، وذلك باقتناع شخصيّ متين.

إننا نرى من هذه الزاوية كيف تُثار مسألةُ الشمولية الدينية في الإسلام إثارةً مختلفة، منذ أن ننظر إليها من ناحية الإنسان. هناك عدّة حجج، تَنْصَبُّ عموماً على نقطة أساسية، نعني الجانب القومي للقرآن، جرى تقديمُها للتخفيف، وحتى لإسقاط طابعه الكلّي. ذاك أن كتاب الإسلام المقدّس إنما كان يخاطبُ العربَ،وكان ينطوي على عدّة سماتٍ عربية خالصة وخاصة: وعندها قد لا يكون للدعوة أي طابع شمولي عالمي.

لا جَرَمَ أنَّ **محمّداً**، في بداية حياته العامة خصوصاً، إنما كان يحصر نشاطه في دعوة قومه لاعتناق الإسلام. فالرسالة التي تلقّاها، كانت تكلّفه أولاً بأن «ينذر عشيرتـ[ـه] الأقربين» (26/ 214). وكما لاحظ بحصافة **ر. بلاشير**، حتى نحو آخر المرحلة المكيّة الثالثة «كان كل جهد مؤسس الإسلام منصبّاً... فقط على دعوة مواطنيه في الحجاز»[1] أي سكان «أم القرى ومن حولها» (6/ 92). مع ذلك، هناك آياتٌ أخرى، هي من المرحلة نفسها بشكل ملموس، تنزع إلى البرهان على أنَّ النبيَّ كان يرمي إلى ما وراء أسوار مدينته. «قُل يأيّها الناس إِني رسول الله إليكم جميعاً» (7/ 158)، نقرأ في القرآن؛ ثم هذه الآية الأخرى التي لا تقل صراحةً عن سابقتها: «وما أرسلناك إلاّ كافّةً للناس بشيراً ونذيراً» (34/ 28).

لذا هناك عدّة كُتّاب، منهم **سال** (Sale)، قالوا بأن مؤسس الإسلام كان يخاطب الإنسانية كلها، وهذا ما يرفضه **لامنس** حين يوضح أن المقصود بـ (الناس) كل العرب من دون تمييز في المرتبة والعمر والجنس أو القبيلة[1]. ويدافع **فينسينك**، من جانبه، عن أطروحة مماثلة. يقول إن الآية (34/ 28) تنتمي إلى مقطع لا يختلف مضمونه عن مضمون المرحلة المكيّة الثالثة، أي المرحلة التي كان **محمّد** يبشر فيها بأن **القرآن** العربي أنزل عليه لينذر مكّة وما حولها من قرى. ويضيف: يبدو مستحيلاً أن يكون الرجل الذي يشدّد كثيراً

---

(1) Lammens, *Taïf*, p. 7 sq; *Id.*, *Adaptation Arabe*, p. 185; *Id.*, *Attitude de l'Islam primitif*, p. 242.

على هذه الفكرة، يعتبرُ نفسه رسولاً للعالم كله[1]. فالنبيّ عربي، وهو يخاطبُ العربَ بالعربية. أما التصوّر الذي جعله **رسولاً لاقومياً** فربما كان متأخراً، حسب خصوم الشمولية المسلمة، وربما كان ينتمي إلى التراث.

قد تكونُ هذه الوجهةَ النظرية مؤكَّدة من خلال الآثار التي ينطوي القرآنُ عليها. فالحج إلى مكّة الذي يتضمّن آثاراً جاهلية بيّنة، مثل التضحية ورمي الحصى وتحليق الشّعْر وتقليم الأظافر... هو حج عربي محض. زدْ على ذلك أنَّ عدّة سمات مميِّزة للقرآن لا تلبّي أية شمولية، بل تتجاوب مع التطلعات الشخصية لساكن الصحراء. وقد تكون بعضُ توصيفات الغيب مدموغة بالدمغة ذاتها، وتبينّ بكل وضوح مدى تأثير البيئة. عليه، يمكن أنْ نضيف أن **القرآن** لا يدَّعي أبداً أنّه يحمل ديناً جديداً: إنما يدعو فقط إلى **الحنيفيّة** الإبراهيمية، العودة إلى الصفاء الديني القديم الذي لطَّخته الوثنية. إن موضوعة التطهير هذه، المُستعادة في الوهابية اليوم، جعلت **كيونين** يقول: «إن ديناً يمكن ترميمه بالعودة إلى معرفة صحيحة لأصوله السليمة، يمكنه تلبية حاجات سكّان الصحراء التي شهدت ولادته؛ إنه دين عاجز عن تلبية حاجات مختلفة وأكثر ارتفاعاً»[2].

هذه باختصار هي أهم الذرائع التي يقدّمها خصومُ الشمولية الدينية في الإسلام. وعندنا أن المسألة المُثارة على هذا النحو لا يمكنها الانطواء على حلٍ نافٍ. فالمسألة الكلية هي أن نعرف مدى حقّنا في التصرّف على هذا النحو، أي إصدار حكم وفقاً للحرف بدلاً من الروح أو المعنى. وعليه، لا يمكننا أن نطلبَ من مُصلح، ولا من مفكِّر أو مبدع، أنْ يتوقَّع كلَّ مدى عمله؛ ولا يمكننا أن نسدل ستارَ صمتٍ على تطلعاته الحقيقية التي لولاها لما كان الإصلاح ممكناً. فأنْ يعتبر **محمّد** نفسه نبيَّ الأميين العرب وحدهم ـ فيما كل الوفود التي أرسلها إلى الأمراء الأجانب، بعد صُلح الحُديبيّة، تبدو كافيةً لبرهان العكس ـ، وأن يحتفظ في الدين الجديد بآثار تعود إلى الدين القديم ـ وهذا مطابق لقانون التوفيق أو التوليف ـ، فإن هذا كلّه لا يبدّل شيئاً، على ما

(1) Wensinck, *Creed*, p. 7.

(2) Kuenen, *L'Islam offre-t-il...*, p.38.

يبدو لنا، من أطروحة شمولية الإسلام أو عالميته، التي ينبغي الحكم عليها بمقتضى معايير أخرى. ومنها **أولاً**، الاستناد إلى العنصر الإنساني، المُشار إليه سابقاً. إذْ إنَّ كل التطور الاجتماعي الذي لاحظناه، ينزع إلى البرهان على أن الإسلام هو مآلُ مسارٍ تبايني، تمايزي، يمتدّ من الجمْعي إلى الاجتماعي، ومن الفردي إلى الشخصي. وبشكل جوهري، يخاطب **القرآن**، خصوصاً في مراحله المكية الثلاث، أي قبل أن يغدو **محمّد** القائد السياسي لجماعته، يخاطب الضمير الداخلي، العنصرَ المفكّر، الإنسان عموماً. وأما في **المدينة** فقد تبدّل منظارُ الدعوة، لأنّ الشاغل الأساسي للنبيّ هو إِرساء الركائز السياسية ـ الدينية لدولته الجديدة. لكن، على الرغم من استبعاد كل ما كان يشكّل «الجماعة الأخرى»، بقيت الجماعة الجديدة شديدة الانفتاح، طالما أن كل إنسان مدعو، في آخر المطاف، للانتماء إليها. **وثانياً**، بتحليل التصوّر الذي يكوّنه الدينُ المتّهمُ، عن القدسيّ. والحال، فإن **الله** ليس إلهاً قومياً[1]. **والقرآن** يواصل إعلانه ملكَ السماوات والأرض وكل شيء، إله واحد، خالق واحد، رب المشرق والمغرب، حافظ النظام الكوني وخير الرازقين. كما أن وجهه شديد الصفاء، شديد الرحمة، شديد السلطة، كما هو في التوحيد الأكثر روحانية. «الله نور السماوات والأرض. . .» (48/24)؛ «سبحانه وتعالى عمّا يقولون علواً كبيراً» (48/17)؛ «الله لا إله إلا هو، الحيّ، القيّوم. لا تأخذه سنةٌ ولا نوم. له ما في السماوات وما في الأرض. من ذا الذي يشفع عنده إِلاً بإذنه؟ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يُحيطون بشيءٍ من علمه إلاً بما شاء. وَسِعَ كرسيّه السماواتِ والأرضَ ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم» (256/2). إنَّ عظمةً كهذه لا يمكنُ تصوّرها من دون خلفية شمولية. أما المعيارُ **الثالث**، الأخير، فيكمن في فحص طبيعة الرابط الذي يربط أعضاء الأمة الجديدة. والحال، فإن الإسلام يشدّد مراراً وتكراراً على

---

(1) إنه يتدخّل لمصلحة أمة، جماعة، حرم؛ ولكنّه لا يتدخل لمصلحة جماعة إثنية أو أمة (قومية). في معركة بدر، قاتل الملائكةُ مع المؤمنين وحسموا انتصارهم. (الطبري، **أخبار**، I، 1329). وفي أُحُد، شهد الملائكة المعركة ولم يشتركوا فيها. لكنهم غسلوا جثمانَ بطل مسلم لم يكنْ في حالة طُهر شرعي. (م. ن.، ص 1410).

حل المبدأ الإثني والقومي: فهو يُعارض المتّحد القبلي القائم على القرابة ووحدة الدم الصوفية، بالأمة الدينية: الله هو قائدها ومشترعها، وفيه يجدُ، مرتكزَه، الرابطُ الصوفيُّ الواسعُ الذي يضمن تماسكَ المؤمنين.

على الرغم من التحفّظات التي سنضطرّ، عمّا قريب، لتبيانها، نرى أنَّ الأفق الشخصاني، الذي يبدو ممتلئاً وكاملاً من زاوية العقيدة، يؤكد بدوره الطابع الشمولي للإسلام. فهو يُدين، عملياً، الفردانية البدوية، ويعتبر ارتداداً عودةَ ذلك الذي اعتنق العقيدة الجديدة إلى الصحراء، كما أنه يلغي الروابط القَبَليّة. ويستبدل حذرَ البدوي بالثقة، وعزلته بالتواصل. وعلى غرار الإنسان النصراني، ليس المسلم وحدَه أبداً. كتبَ **محمد عزيز الحبابي**: «إن الفرد المعزول عن أمثاله لوقتٍ ما، إنّما يفكّر بهم، ويتفحّص ذاته بالنسبة إليهم»(1). إنّ هذه الحركة الداخلية والفطرية نحو «الآخر» الذي يشارك في القناعات الدينية ذاتها، إنما تتخارج إبّان العبادة العامة. **الجامع** يعني حرفياً مكان التجمّع، و**الجمعة**، يوم الإسلام المقدّس، تعني اجتماع المؤمنين. دورياً، يُعاد توثيقُ الأواصر وتوطيد الإيلاف بالحج إلى مكّة. ولا ريب أنَّ اجتماعات كهذه كانت ممارسةً في الدين القومي، وهو مرحلة أساسية في الحركة التي تفضي إلى الشموليّة. غير أنَّ الإسلام، المآل المنطقي لتلك الحركة، لم يضمن للعبادة العامة أبعاداً جديدة لم تكن تعرفها وحسب، بل اختصر العبادة أيضاً، إلى حد كبير، فجعلها حواراً حميماً بين المؤمن وخالقه؛ وهو حوار شبه مُرْتَسِم في الوثنيّة السابقة. كما أنه وضع المؤمن على الطريق الذي يؤدي إلى الحياة الشخصيّة. **وبالاستخارة**، يستثيرُ المسلم حالة ضميرية إزاء الحل الذي يستلهمه من الله. وبفضل هذه الاستخارة (Recueillement) التي تشجّع فحصَ الإنسان الصادق بنفسه، توصّل الإسلام باكراً إلى إثارة المسائل المُقْلِقة حول المسؤولية والقرار الحرّ. فإلى أي حد يكون المؤمنُ رائدَ خلاصه بنفسه؟ هل يكفي الإيمانُ، وحدَه، لخلاصه، أم أنه يتعين عليه أن يُضيف إلى العقيدة ممارسةَ الشعائر؟ وأداء الأعمال الحسنة؟ وصدق التوبة؟ إنها مسائل أزلية لطالما واجهت وما انفكّت تواجه المذاهبَ الدينية والمدارس

---

(1) M. A. LAHBABI, *De l'être à la personne*, p. 223.

الفلسفية(1)، والتي تتطلّب من المسلم اتّخاذ موقف محدّد تماماً، متمانع مع اللامبالاة الدينية لدى البدوي.

❀ ❀ ❀

نعتقد، إذاً، أننا قادرون على القول إن الشموليّة هي من جوهر الإسلام. ومما لا ريب فيه أنَّ القرآن لا يؤكدها دوماً، ومن المحتمل أن نجد فيه هنا وهناك مقاطع عائدة إلى مراحل الرسالة الأولى، تدافع عن الأطروحة المضادّة. ومع ذلك، ليس في الإمكان البتّة وضع العقيدة (التي يجب تناولها بمجملها كما هي) موضع الشك، بل يمكن أن تُوضع الممارسة السياسية على المحك، الممارسة المُفرطة أحياناً، والتي تُعطي للإسلام هذا الوجه الآخر المعاكس للأول: **الحَضرية**.

طالما دارت الدعوة في مكّة، طال بقاؤها دعوةً دينية وأخلاقية في جوهرها. ومهما أخذ **النبيُّ**، من الآن فصاعداً، يُعارض سلطة القُرَشيّين، فإنه لا يبدو أنّه كان لا يزال يرنو إلى الإطاحة بالحكم: فملكوته لم يكنْ من هذا العالم. بعد الهِجرة، كان على رأس حفنة من الأتباع، وكان مشرِّعهم وقائدهم الأعلى في آن. وتالياً، صار مُلحاً أنْ يمنحهم نظاماً مختلفاً عن نظام الكافرين. ناهيكَ بأن الصراع مع القُرَشيّين أدّى إلى جعل الإسلام الناشئ يحمل الشكلَ الحربي والوجه السياسي اللذين سيُفضيان إلى إقامة **سيادة ثيوقراطية**، وحتى **أوتوقراطية**. أحياناً كان يبدو الله كأنَّه إله حرب: فكان يشترك في الصّراع لضمان انتصار أصفيائه (**القرآن**، 8/ 17؛ 54/ 2). وكانت الأمة الجديدة (الجماعة) تدافع عن وجودها، وتحرِّم الوثنيّة، وتتحصَّن خلف **تابو** رجس المُشركين (9/ 28؛ 6/ 106؛ 15/ 94). هكذا، كانت [هذه الجماعة] تنفصل عن مُجمل الجسم الاجتماعي؛ وكانت تعتبر نفسَها كلاً لا يقبل الانحلال، . . «جماعة متّحدة» كانت جميع مصالحها متكافلة تكافلاً وثيقاً(2). من هنا، كان قد نجم خلط حتميّ بين الرّوحي والزَّمني، الديني والاجتماعي، وحتى القومي.

---

(1) غولدتسهير، **عقيدة**، الفصل الثالث: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص 284 وما بعدها.

(2) هناك مجال لتقريب هذا الاستبعاد للمُشركين، من النّفي الذي تعرَّضت له عشيرةُ أبي طالب من جانب قُريش. وبنحو خاص، التحريم على أعضاء الجماعة الإسلاميّة في المدينة، أن

وما دام الإسلام قد أسقط بالذات مبدأ سلطة الأوّلين، فإنه يطلب أولاً من المؤمن أن يطيع مشيئة الله، وتالياً إرادة رسوله وممثله (4/ 80. . .): ﴿يأيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ (4/ 59). إن هذه الآية تعلن أوليّة المصلحة الدينية على مصلحة القبيلة أو الفرد، كما تعلن هيمنة الفضائل الروحية على الفضائل المادية، لأن الأفضل بنظر الله هو الأتقى. (49/ 13). هكذا جرت صياغة ضمنية لمبدأ جديد للتمرتب الاجتماعي: إن شرف المحتد، الفخر القبلي، الثراء، تعلوها فضيلة جديدة، عنوانها **التَّقوى**، وترجمانُها انصياع كامل لتعاليم الإسلام. وهذا أمر أساسي، لأنَّ هذا التبدل في القِيم يسدّد رصاصة الرحمة للنظام الاجتماعي القديم في المدينة/ الحاضرة. فمن الآنَ وصاعداً، يحتل النبيُّ أو خليفتُه المرتبةَ الأولى. لكنَّ الإسلام الأول، وعبر تكرارٍ طريفٍ للأمور، يجدّد العقد إلى حدٍ ما مع التصوّر البدوي للسيادة الإقطاعية (*Seigneurie*). والحال، على غرار الشيخ البدوي، يدين **أمير المؤمنين** بلقبه وتعيينه إلى **الوراثة** بطريقةٍ ما، وهي بالمناسبة سابقة قرشيّة؛ لكنه يدين بذلك أيضاً، وخصوصاً، إلى مزاياه الشخصية التي تجعله المدبرَ الممتاز لمصالح الجماعة (الأمّة). وعلى مثاله، لا يمكنه ادّعاء أية سلطة تشريعية. فكلاهما يجد نفسه أمام مدوَّنة شرائع ثابتة ومقدَّسة، هنا القانون العُرفي، **سُنَّة الأولين**، وهناك جملة التنزيلات القرآنية التي انضافت إليها **سُنَّة النبيّ**. وبكلام أدقّ، نرى أنَّ الشيخ البدوي (الرئيس) والخليفة لا يتمتعان بسلطان مُطلق أو حتى مستقلّ: فهما مندوبا سلطة، مُفوَّضان، يكمن مبدأ سلطتهما في **الجماعة** بالنسبة إلى الأول، وفي **الله** بالنسبة إلى الثاني. ولا يحقُّ لهما أنْ يشترعا، بل أن يسهرا على تطبيق صحيح للقانون، (الشريعة) على قَدْر ما تكون حياةُ الجماعة وصون تماسكها موضوعين تحت رعايتهما وحفظهما.

ينكحوا «المُشركات» أو أن يزوّجوا بناتهم «للمشركين» (**القرآن**، 2/ 221)، يرمي جوهرياً، على ما يبدو لنا، إلى معاقبة وثنيّي مكة، وهو قد لا يكون في الأصل سوى ردٍ متأخر على القرار السابق الذي كان يقضي بمنع هؤلاء الأخيرين من التزاوج مع عشيرة **محمّد**، أي المدافعين عنه وأتباعه (**سيرة**، I، ص 317؛ cf. Blachère, *Mahomet*, p. 72).

وعندنا أن أحكام الآية 221 من سُورة **البقرة** لا تنطبق ربَّما على «**أهل الكتاب**» (را: **القرآن**، 5/ 5).

وليس لهما حق تقويم الأخطاء. وإذا تدخّلا في الخلافات والنزاعات الفردية، فذلك يكون بصفة شخصية، بصفة حَكَم[1] (*Arbitre*) تسمحُ له كفاءته على صعيد الأعراف أو القوانين بأن يحكم بالعدل في النزاع المعروف عليه (**القرآن**، 4/59). وعلى الأقل نظرياً، ليس هناك أي مكان متروك للارتجال الفردي في ممارسة حكومتهما. كما أن لواجب **الشُّورى** المفروض على الخليفة (**القرآن**، 3/ 59) سابقةُ البدويِّ في مجلس الكبار (شيوخ العشائر) الذي يساعد شيخ القبيلة.

حتى إن التغيير الحادث في منظار الانتقال من حالة اجتماعية إلى حالة أخرى، على صعيد الحكومة، لا يبدو من الزاوية الدينية تغييراً عميقاً حقاً. صحيح أن الخليفة لا يُعتبر أبداً بمثابة نوع من كاهن كبير. فبينما كان الشيخ البدوي، أو بالأحرى شبه البدوي، في الأزمنة الجاهلية، يضيف إلى السلطة المُفوَّضة له، قوَّةً سرية معيّنة تجعله كائناً شبه مقدَّس؛ كان خليفة **محمّد**، المجرَّد من كل سلطة روحية، لا يستطيع ادّعاء الامتيازات ذاتها. لكنّه، مع ذلك، ممثّل الله على الأرض؛ وبكلام أدقّ، هو الأداة البشرية التي يتوسّلها اللهُ، الذي يعود الأمرُ إليه وحده، لممارسة الحكم[2]. والحال، فإن وجاهة مهمّته بالذات تمنحه **بَرَكَةً** معينة، نفوذاً خيِّراً، وتجعل بعض الشعائر، لا سيما شعائر **التوسّل** (*Rogation*) ذات فعالية أكبر عندما يؤدّيها هو شخصياً[3].

---

(1) ربما الأصوب القول مع إ. **تيان إن السيد في الجزيرة العربية قبل الإسلام**، لم يكن عادةً قاضي جماعته: إذ كانوا يفضلون اللجوء إلى حكومة **الكهنة**، لأنهم كانوة يعتقدونهم مُلهَمين من القوى المقدّسة (E. Tyan, Hist. de l'Organisation judiciaire en pays d'Islam, pp. 31, 51 sq) وكـذلـك (J. Schach, esquisse d'une histoire du Droit Musulman). إن هذه الاستعانة المفضّلة بالكهنة، تبدو لنا مع ذلك متأخّرة وقد تكون معاصرة «القيام المدينة». فقد رأينا سابقاً أن جتماع الوجهاء، من **سادة وكهنة**، كان أمراً شائعاً في مرحلة الاستقرار في الأرض. وحتى بعد علمنة السلطة، كان الملك يحتفظ بطابع قدسي، لكن من دون أن يمارس **الكهنوت** *(Sacrdoce)* بالمعنى الحقيقي للكلمة.

(2) Gardet, *Cité musulmane*, p. 35 sqq.

(3) كتب السيد **ميليو**: «إن البدوي، بالمعنى البيولوجي للتعبير، هو المثال القديم (Archétype) للعربي المسلم؛ وإن البداوة، بالمعنى الأفلاطوني، هي فكرة مثاليّة قديمة للإسلام» (Milliot, *Droit Musulman*, p. 44).

هكذا، بعيداً من افتراض قطيعة في التصوّر العربي للحكومة، تُعدُّ مؤسسةُ **الخلافة**، بالأولى، امتدادَه الطبيعي[1]. حتى إنها آلتْ إلى تشديد طابعه القدسيّ، فأعدَّت بذلك المجالَ أمام **الدولة الثيوقراطية**. ومما لا ريب فيه هو أننا نستطيع التأكيد مع **ميليو** «ان الخلافة نفوذ، وجاهة فقط، وليست سلطة مُناطة بامتيازات الحكم»[2]. لكنَّ إحلال الرباط الديني محل الرابطة الإثنيّة وضع **الخليفةَ** على رأس جماعة «لا تطمح إلى شيءٍ أقل من الامتداد حتى حدود الأرض»[3]. وبينما كانت سلطة شيخ بدوي على تنافسٍ مع سلطة مناوئيه وزملائه، كان لا يجوز، تعريفاً، أن يكون هناك، في وقت واحد، أكثر من خلفٍ واحد للنبي، نعني لا يجوز أن يوجد سوى **أمير مؤمنين** واحد. ناهيك بأنّه ينتسب إلى أصول قدسية من حيث وظيفته، ليس فقط لتطبيق الخاصة. وعلى منوال النبيّ، يعمل على تحقيق **اتحاد الدين والحكومة**، وهو اتحاد يمكن اعتباره، نظرياً، كأنّه غريب عن العقيدة. وهكذا نراه على رأس الاحتفالات الدينيّة، وعلى رأس المصلّين صلاة الجماعة (الجمعة)، وعلى رأس مدبِّري البلاد وإدارة العدل وقيادة العمليّات العسكرية[4].

= لكنَّ الطريف هو أنَّ الكاتب نفسه استطاع أن يُعلن، انطلاقاً من مقدّمات كهذه، أن الخلافة الثيوقراطية هي مؤسسة غريبة على البلاد العربية. (م. ن.، ص 79). يبدو أن مثال الرهبان ـ المحاربين يثبتُ العكس.

(2) على الرغم من أن مهام **المُكَرِّب** لم تتحدّد بعد بشكل دقيق، فإن من الممكن، كما حاول ج. **ريكمان**، تقريب مؤسسة **الخلافة** من مؤسسة **المَلَكيَّة** في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام، لأن الأمر يتعلق، حسب كل المظاهر والظواهر، بمجتمعاتٍ متعاصرة في مرحلة تطور واحدة.

(J. Ryckmans, *L'Institution monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam*, pp. 96 sq).

(2) L. Milliot, *Ibid.*, p. 80.

(3) Gardet, *Ibid.*, p. 208.

(4) مع قيام عهد الأُمويين، صار النظامُ أوتوقراطياً في جوهره. كتب ل. غارديه: «انتظمت الخلافةُ أكثر فأكثر بوصفها سلطة كانت تُسقط قصداً، ليس في القانون بل في الواقع، المبدأ الثيوقراطي لمصلحة هيمنة دنيوية ومستقلة، بدلاً من نَهل مبدأ سلطانها الزَّمني من تماهي هذا السلطان مع الشريعة الدينية». (L. Gardet, *Cité musulmane*, p. 150).

في آخر المطاف، المقدَّسُ يقودُ الدولة المسلمة، وحتى إنه يؤول إلى تحويلها جهازاً موضوعاً في خدمة الدين. وفيما الشمولية (العالمية) تجعل الدولة تفقدُ، عموماً، طابعها القدسي، قام الإسلام بتوليد **ثيوقراطية** قائمة بأمر الله ومُنقادة باسمه وبموجب تعاليمه. الواقع هو أن الإسلام لا يمكن وجوده تماماً كدين، إلاّ إذا وُجد أيضاً كدولة ذات سيادة. ذاك أن اتحاد الروحي والزَّمني جعل الجماعة (الأمة) الدينية الإسلامية «في حاجة إلى بعض الشروط السياسية ـ الزمنية لكي تتكوَّن على أكمل وجه؛ فهي تحتاج إلى دولة في مكانٍ ما من العالم، تكون أو على الأقل تنزع إلى أن تكون الوريث الشرعي للحكومة التي أسسها النبيّ نفسه في المدينة»[1]. وليس في إمكان المسلم أن يخضع للشريعة الدينية من دون أن يخضع، في الوقت نفسه، لممثل هذه الشريعة، **الخليفة**، حتى وإن كان هذا الأخير غريباً عنه إثنياً أو قومياً. إن **المتحد الدولي** لا يشكل من آلاف فصاعداً سوى كلِ واحدٍ مع **المتحد الديني**. مبدئياً، لا ينبغي أن يكون هناك سوى دولة إسلامية واحدة يكون مواطناً فيها كلُّ مسلم حرّ. وعليه، فإن السيادة القومية ضُرِبَت نظرياً في بيضتها، وغالباً ما ضُربت أيضاً عملياً من جانب السيادة الدينية: ففي دولة إسلامية لا يكون مواطناً صالحاً إلاّ المُسلم الصالح. إن هذا الاستبعاد لغير المسلمين يضع حدوداً ضيّقةً لطابع الإسلام الشمولي، مع أن عقيدته تجاهد في سبيله.

كما أن الشخص البشري، بدوره، أساس الإسلام الناشئ، سيفقد استقلاليّته لينقاد تدريجياً نحو الانزلاق في الجمهور. والحال، فإن المسار التطوّري يفرض على كل دينٍ ينظّم ذاته، بحثاً عن توازن يُترجم بصياغة طقس شعائري وتقليد. لقد كان المؤمنون الأوائل، بفعل إيمانيّ حر، قد انتسبوا إلى نظام قيم جديد، كان يغتني باستمرار، من بذور روحانية نشرها المؤسّسُ. لكنَّ غيابَه الذي انطوى على توقّف المصدر المخصب، كانَ يتطلب من جانب الأتباع أن يواصلوا عمل **المعلّم**، ونقل تعاليمه إلى أجيال جديدة. وهكذا، من جهة، سيؤدي نقل هذا التعليم إلى تحويله تراثاً (سُنَّة) عمّا

(1) م. ن.، ص 22.

قريب؛ ومن جهة ثانية، المؤمنون الجُدد، بدلاً من أن يختاروا على غرار كبارهم، بين مذهبين أو ثلاثة مذاهب دينية مختلفة، تلقّوا منهم العقيدة الجديدة، حَضْراً، من طريق التربية. وتالياً، تبدّل مضمونُ الجماعة بقدر ما تقلّصت أبعادُها: فمن جماعة نخبوية وناشطة كما كانت في أصولها، تحوّلت شيئاً فشيئاً إلى **كتلة ساكنة** تتمسّك بالحرف أكثر مما تتمسك بروح العقيدة (معناها). كما أنها كانت كتلة متعارضة جوهرياً مع الصفوة التي كانت راغبةً في مناقشة القيم، وفي فهمها، لكي تأخذ بها، أخيراً، لا بفعل إيماني مستحيل، بل بوصفها إثراءً حقيقياً داخلياً. وبالعكس، فإن الكتلة (الجمهور) هي بطبيعتها مُتشدِّدة. لقد حوَّلت التعاليم الحيّة إلى عقيدة جامدة (Dogme) وفصلتها عن حياة المعلم، الذي أحاطتْ حياتَه بهالةٍ من الإعجاز والإعجاب تُؤمن بها إيماناً شديداً. يروي حديث إسلامي[1]: «مَنْ أعملَ رأيه في القرآن فقد أخطأ وإن أصاب». إن ظاهرة استيعاب الجمهور للشخص، هذه، المشتركة بين جميع الأديان، إنما تعزَّزت في الإسلام نظراً لتشابك الروحي والزَّمني. فالعقائد ليست حقائقَ دينية فقط، يؤدي إسقاطها إلى الاستبعاد من جسد الكنيسة (الجماعة)، بل أيضاً من مذاهب الدولة التي يُعتبرُ نقاشُها جريمةَ اعتداء على السيادة. أحياناً تجتمع تحت لواءِ العقيدة (الإيمان) كل أصناف الميول والمطامح التوتاليتارية التي لا تترك مجالاً، آخرَ المطاف، إلاّ لحريةٍ قاتلة/ مقتولة، وبلا اسم.

يبقى أنَّ التطورات المذهبية للعقيدة التي تحتِّمَ على تشكيل الدولة المسلمة أنْ يقتدى بها، تمكّنتْ من تكوين الركائز الثيولوجية (اللاهوتية) لاستلحاق الشخص هذا. ولئن كانت جدليّة القرآن تخاطب الإنسان بوصفه كائناً مفكّراً وعاقلاً، فإنَّ مذهبَ تعالي الله اللامتناهي أدخل فكرة العبودية البشرية وعبثيَّة جهود البشر من دون العون الإلهي، وعجزهم الكامل وعدمهم. كتب **غارديه**: «أن يكون الإنسان خادماً، عبداً لله، يعني بالنسبة إليه أنَّه بدّقةٍ لا شيء، لا شيء وجودياً (أُنطولوجياً). فليس للشخص

(1) حديث أورده **بلاشير** في: **القرآن**، مدخل، ص 7.

البشري أيُّ حق متنزِّل من طبيعته كما صنعها الله»[1]. إن الشعور بكرامته يأتيه من مكانٍ آخر. فالإنسانُ يتغيَّر مركزُه حين يعتنق الإسلامَ كدين ويعترف بخواء العالم والتعالي المطلق لله: فهو يتحوَّل من عبد إلى مؤمن،» وبذلك يكتسب، مع ضمان النشور والخلاص، ضمانةَ خيرات العالم المقبل... فـ «طمأنينة» قلبه، «سكينته»، مبدأ الوحدة والسلام، رهنٌ برضى **مولاه**»[2]. والواقع أنّ الإسلام لا يحترم في الإنسان **الشخصَ** بقدر ما يحترم **المؤمن**. من هنا هذا العنصرُ الحاصرُ لإنسانيّته[3] أو لإنسيِّتهِ (Humanisme)، الذي يؤكد على العجز الجذري للإنسان وعلى عبثيّة اهتماماته الأرضية، ولا ينوي إناطةَ قيمةٍ ما إلاً لأعضاء أمّة[4] **محمد** وحدَهم، ويستبعد من خيرات الحضارة الإسلامية ومحاسنها، جميع أولئك الذين لم يمسسهم لطفُ الإسلام[5] من قريب (**الذميّون**) أو من بعيد (**دار السَّلام**).

على سبيل الاستنتاج، يمكننا التفريقُ بين وجهين في الإسلام، يتنافيان وينطوي أحدهما على الآخر. عقيدة **شمولية** لا شك فيها، من جهة، لأن كل إنسان مدعو، في النهاية، إلى الانتساب للأمة المسلمة، نظراً لإحلال الرابطة الدينية محل الرابط العرقي أو القرابي؛ ومن جهة ثانية، **حَضَريّة** لا تقلُّ وضوحاً عن سابقتها، نظراً لتداخل الروحي والزّمني، تستبعد من «**المدينة الفاضلة**» كلَّ غير مسلم.

❁ ❁ ❁

أدَّى هذا الترابطُ إلى تلابسٍ، في كل حين، بين العقيدة الدينية

---

(1) L. Gardet, *Cité musulmane*, p. 53.

(2) L. Gardet, *Cité musulmane*, p. 79.

(3) L. Gardet, *humanisme musulman*, p. 79.

(4) في هذه الجماعة (الأمة)، وحدَهم الذُكور الأحرار، الذين يمارسون إيماناً متوافقاً مع التعاليم الدينية، يتمتَّعون تمتُّعاً كاملاً بشخصية حقوقيّة. ولا يملكُ المغنّون، الموسيقيون والمرأة سوى شخصية منقوصة. على صعيد العدل، ليس لشهادتهم سوى قيمة محدودة. (ابن رشد، **بداية**، II، ص 279 وما بعدها)؛ وعلى صعيد الحق الإرثي، نصيبُ البنت يعادل نصف نصيب الإبن. (**القرآن**، 4/ 12).

(5) ماسينيون، **احترام الشخص البشري**: «... الشخص البشري في الإسلام الكلاسيكي، هو المؤمن». (ص 1).

والقانون المدني، وإلى انطواءٍ للمقدَّس على المدنَّس. هذا الترابط كان ملموساً من قبلُ في الديانة القوميَّة، كما رأينا سابقاً. إنما كان قائماً على أساسٍ بدويّ، فطبعَ الإسلامَ بطابع مزدوج، على الرّغم من الصراع المُميت الذي خاضه شانئوهُ أو مخاصموه. إنَّ **محمَّداً** الذي أخذ من تلك الديانة بعض الشعائر المُغرقة في القِدَم، مع تكييفها على عقيدته الجديدة، انقادَ أيضاً وراء ذلك الموقف الإذعاني إزاء المقدّس، الموقف الخاص بأهل الصحراء. وإنّ تديّن العربي البدويّ يمتازُ بشيءٍ من السذاجة واللمسيّة. القاعدةُ عند العربي تقوم على تسام معيّن: الألوهة، البعيدةُ جداً من الاهتماماتِ البشرية الفارغة، لا تزالُ في الحالة شبه الملتبسة واللاشخصيّة، التي تميّزها من طقس خاص. في المقابل، نظراً لهذا الالتباس الانفلاشيّ بالذات، كان الخارقُ يحاصرُ العالَم ويحرّكه. وكان البدويُّ يرى المقدَّسَ في كل شيء؛ غير أنّ هذا التلازمَ لم يكنْ مؤثّراً أبداً تأثيراً كافياً حتى يحُوّل شيئاً إلى وثنٍ حقيقي. فالبدويُّ أرواحيّ بجوهره، يكرّم الحجارةَ والأشجار، ويعتقد أنَّ بعض الأماكن، بعض الكائنات، تلازمُها أرواح خيّرة أو شرّيرة، فيسعى إلى تحييد القوّة السحرية التي تخرج منها أو يحاول استغلالها لأغراضٍ شخصيّة. عملياً، كانت أغراضُه المقدّسة تمائمَ وتعاويذَ، وكانت شعائرُه أساليبَ إكراهٍ وقَسْر أكثر مما كانت طرائقَ تقريب وإيلاف. مع ذلك، كان يعترف بعدم فعاليّة تلك الوسائل، فلا يحاول البتَّة أن يغيّر، بصلاةٍ فارغةٍ، مجرى قَدَرٍ يعلمُ أنَّه محتوم. هو قَدَريٌّ يعزو إلى تدخل الأرواح الأبديّ ما يمكن أنْ يحدث له من خير أو من شرّ. باختصار، إن المقدَّسَ، على غرار **البَرَكة** التي تُعَدُّ شكلَه الخيِّر، يسودُ الحياةَ، يختلطُ بالوجود، يجُاور الناس والأشياء، دون أن يكون في الإمكان تحييدُه أو حرفُه عن مساره، مع ذلك. إنّه في كلِ مكانٍ وفي لا مكان، ملموس وغير ملموس، مخاتِل ومنهجيّ.

وكما لاحظ **جيب** على الرغم من «كون الإسلام ثورةً في جوهره ضد الأرواحيّة، لم يتمكّن، مع ذلك، من تجنّب عكسه لونَ بيئته، إلى حدٍ ما»[1]. وتالياً، استرجع لحسابه ازدواجيةَ المقدّس تلك، ليس من دون

(1) Gibb, *Structure*, p. 9.

إخضاعها لتغيّرٍ عميق. وهي تتجسَّد، عملياً في لغتهِ، بالتسامي الأكثر إطلاقاً، وكذلك بتلازمٍ خاص يُظهِر يدَ الله في كل مكان، لكنْ دون أن يجعل من غَرَضٍ خاص وعاءً إلهيّاً.

حياة المُسلم تسبح في المقدَّس، على منوال حياةِ البدوي، والسامي بوجهٍ أعم: الكلُّ يرجع إلى الله، وكل شيء يقعُ ويُقال باسمه، والكون بأسره شاهد على حضوره الكليّ. إن الأمثلة التي يضربُها **القرآن** لتعزيز الرسالة النبويّة تجعلنا نلمحُ مقاماً صوفيّاً لله في العالم. ويمكن لأصغر بعوضة أن تكون دليلاً قاطعاً على المحايثة الإلهية[1]، ما دام يعتقد الإنسانُ، حقاً، أنَّ المقدَّس مُقيم هنا دوماً، عندما يُدعى إلى رؤيته وعيشه داخليّاً. لكنْ من البديهيّ إن المحايثة لا تعني البتّة، الاندماج. تالياً، يمكن أن يغدو كلُّ غَرَض، لدى من يُحسن التفكّر به، رمزاً للقوّة الإلهيّة، تذكيراً بإرادتها، بياناً على حضورها، دون أن يكون، مع ذلك، علامةَ شِرْكٍ إحيائيٍ ما، نظراً لأن السنّة المُسلمة تدفع هذا الشركَ دفعاً صريحاً.

غير أنَّ إعمارَ النبيّ لفكر العرب الدينيّ لا ينطوي فقط على تنقية المعتقدات من التأويلات الأرواحيّة[2]. فقد حلَّ محلَّ هذا المخزن القديم للشعوذاتِ، مضمونٌ إيجابيّ كانَ من آثاره الكبرى ترشيد الكون عقلياً. فالجِنُّ، مثل القوى الخافية والعاصية التي كانت تحرِّكُ الطبيعة قبل الإسلام،

---

(1) **القرآن**، 2/ 26.

(2) في الواقع، حتى خارج الديانة الشعبية، لا تزال الأرواحيّة على الرغم من كل شيء، بالغة الحيوية في الإسلام السنّي. ففي القرآن، السماء والأرض متحرّكان كروحين بصراحة: «ثُمَّ استوى إلى السماء وهي دُخان، فقال لها وللأرضِ ائتيا طَوْعاً أو كَرهاً!» والسَّماءُ والأرض: «قالتا أَتينا طائعين» (41/ 10). وحسب التراث الإسلامي، ستبكي الشَّمْسُ والقَمَرُ عندما سيأمرها الله بأنْ تشرقَ من المغرب، لأنّ ذلكَ إعلانٌ لنهاية العالم. (الطّبري، **أخبار**، I، ص 71؛ أمثلة أخرى حول الأرواحيّة، صص 61 ـ 64 و66 ـ 71). غالباً ما يُسْتَبدل التفسير الأرواحي القديم، بتفسير «عقلانيّ» أكثر، لكنّه لا يقلُّ أرواحيّةً عن سابقه. وكما لاحظ **دوتي** حول تحريم الإسلام للصُوَر، **الصّورة** هي، في نظر البدائي، قرينةُ النَّفْس. أما أسلمةُ هذه الاعتقادات فقد «انطوت على تقديم سبب جديد للتحريم: ما وراءَها من استكبار يرمي إلى محاكاة الله، عبر الجهد المبذول لإنشاء كائنات حيّة» (Doutté, *Magie et Religion*, pp. 16-17).

جرى حبسُه، إذا جاز القولُ، ووضعه بتصرّف طاقةٍ خلاّقةٍ، آمرةٍ ووحيدة، اسمُها **الله**. حسب ملاحظة **جيب** الصحيحة «في حضور الأرواحية العربية، كان [محمّد] قد حاول تحطيمها، مقدِّماً إلهاً متعالياً، أعلى الكونَ المادي الذي خلقه، ومحرِّماً عبادةَ أي مخلوق»[1]. لذا، فإن المقدّسَ على الرغم من محايثته، في الإسلام، ينأى عن كل تخثير. ما خلا بعض الأغراض النادرة، حيث يكون المقدّس حسّاساً، ملموساً بنحو خاص (**الحجر الأسود**، القرآن...)، لا يثبتُ المقدّس في أي مكانٍ من الأرض. لا يسلّم الإسلامُ الرسميّ البتّة بذخائر، ويُسقط عبادةَ الأولياء. بنظره، لا يمكن للمقدّس أن يغدو موضوعَ تلاعب. لإعلانِ مشيئته، لا يحتاج الله البتّة إلى إكليروس قد يستعملون لهذه الغاية طقساً مبرمجاً. إن التواصل، المباشر، يسلك دربَ الصميم الداخلي: كان النبيُّ، يقول، «**سَلوا القلب**». إبّانَ الحج إلى مكّة، كانت محطة الوقوف بعرفة، بمواجهة الألوهة، هي علامة ذروة العبادة، لحظة استجابة الله لدعاء عبده المؤمن، **إبراهيم**، وغمره برحمته اللامتناهية.

والنظام العقلي نفسه الذي أدخله الإسلامُ في العالم، والمعتقدات التي خلّصها من شوائب الأرواحيّة وأخضعها للتسامي الإلهي، إنما أرادَ جعلها تمتدُّ أيضاً إلى المؤسسات. فبالتنزيل، يشهدُ الله على مشيئته، ويبيّنُ شريعتَه، ويهدي الناسَ إلى واجباتهم الدينيّة ونظامهم المدني. هنا بالذات ينفصلُ الإسلامُ عن التديّن البدويّ، الذي تأثّر به جزئياً. فالعالم غير متروك، البتّة، للأمزجة الحمقاء التي تحرّكها القوى الماكرة، بل على العكس، كلُّ شيء في طبيعة الإنسان ومصيره، منسجمٌ ومنتظِم. ودور الحاكم، تحديداً، هو أن يحول دون انقطاع هذا النظام[2]، بتطبيقٍ صحيحٍ للشريعة الإلهيّة. وهذه «تفرضُ على المسلم، من حيث هو مؤمن، جملةَ واجبات الإنسان والمواطن في **ثيوقراطية**؛ وهي، تالياً، تنظّمُ حياتَه الدينيّة والسياسية والاجتماعيّة على حدٍ سواءٍ، وتُملي نظامَه العائلي، وتشرِّع القانون الأُسَري، القانون العام والقانون الدّولي»[3].

---

(1) Gibb, *Structure*, p. 49 sq.

(2) جوهرياً، الخطيئة هي قطع للنظام الكوني.

(3) L. Milliot, *Droit Musulman*, pp. 14-15.

نظرياً لا يمكنُ أن يبقى سوى نوع واحد من القوانين، الشموليّة والثابتة بجوهرها. في حال نزاعٍ بين الوقائع والقانون، ينبغي للقانون أن ينتصر، ولو على حساب مستلزمات الحياة الجديدة. انطلاقاً من هذا الموقع النظري، سارع بعضُ الكتّاب إلى القول بعجزٍ جذري عن تطوير النظام الحقوقي في الإسلام. عملياً، انقادَ الحُكّام، في زمن مبكّر، إلى تقديم تنازلات للقوانين السائدة، لا في البلدان المفتوحة وحسب، بل أيضاً لدى **العرب** أنفسهم، باحترام غالبٍ **للعُرْف** (Droit Coutimier) لدى هؤلاءِ الأخيرين. غير أنّ تطوراً كهذا لا يمكنه أنْ يكون إلاّ تطوّراً صُوَريّاً، كما نفقهُ ذلك بسهولة. فالتشريعُ المسلم، المستوحى من الشريعة الإلهية، تبلور حول **القرآن والسُّنَّة،** وهما المصدران اللذان يرجع الفقيه (*Juriste*) إليهما لاستصراح تعاليمهما المطبّقة على الإنسان كمؤمن وكوحدة اجتماعية وسياسيّة. إنَّ تأثيرَ الدين في مختلف ميادين الحياة، كبيرٌ لدرجة أن مؤسسةً، شكلاً فكرّياً، أسلوباً عمليّاً، لا تجدُ تفسيرَها الكامل إلاّ في ضوءِ هذا العامل المُهيمن. «إن عَقْدَ معاهدة، كالتشارك، هو بدون شك إجراءُ عملٍ حقوقي؛ لكنَّ هذا العمل، حتى يكون حلالاً، لا يجوز أنْ يكونَ عشوائياً ولا رَبَوِيّاً. إنّه الباطنُ الدينيّ: عشوائية، رِبا، أشدّ وسائل المنع، شبكة محرّمات ينشرُها الدين على النشاط التعاقدي، الذي تصيبُه بالشَّلل»[1]. إنَّ تصنيف الحيوانات والأشياء يعني البدء بدراسة علميّة للطبيعة، لكنْ، مع تقسيمها إلى قسمين متعارضين: الطاهر والنجس، يعني إضافة نظام روحي إلى النظام الطبيعي، يميلُ إلى حماية المؤمن من كل دَنَسَ، بغير تعمّد. وبهذا بالذات، يوضع حدٌ جديد للنشاط التجاري: عملياً، لا يُمكن شراء أو بيع إلاّ ما تعترف به الشريعة. ولئن كانت العنايات الصحيّة مُنظَّمة بدقّة، فذلك لأنها هدفٌ دينيّ أيضاً: تطهيرُالمؤمن حتى يتمكّنَ من أداء الصلَوات الخمس اليومية، الشرعيّة. إن هذا الهاجس الأكبر للطهارة يقود **الفقهاء** (*Docteurs de la loi*) إلى الخوض في أوسع المجالات. فدمُ الحيْض هو عِلّة مانع ديني لدى المرأة. لكنَّ هذه، أتبقى مضروبة بالمنع إذا تمادى المانعُ أكثر من الوقت الطبيعي؟ عندها يتحوَّلُ الفقيهُ إلى طبيبٍ ويسترجع

---

(1) L. Milliot, *Droit Musulman*, p. 15.

سلطة **أبقراط وغاليان** ليفرّقَ بين الدورة العادية وفقدان الدم الناجم عن أي مرض[1]. والمسلم يتوضّأ أيضاً، ويدفع ضرائبه (**الزّكاة**)، ويذبح بطريقة شرعية البهائم المخصَّصة للأضاحي، وحتى في المسلخ، ويمتنع عن أكل هذا اللحم، وعن شرب ذلك المشروب، ويزوّج بناته لرجال جماعته فقط، ليكون على تطابق مع الطهارة الدينية... كما نرى، الدين ينظمُ الحياةَ ويقودُها. وتقسيم الغنائم أو الأنفال، والتوارث، غير متروكين لمبادرة الإنسان. فالله، مالك كل الأشياء ووارثها، يمنح المتعة المؤقّتة بالخيرات الأرضية لمن يشاء، وينظم توارثها وفقاً للتعاليم الموضَّحة في كتابه العزيز[2]. حتى إن مدَّة الرّضاعة محدَّدة فيه[3]، لأنه لا يترك لأمزجة الناس أمر تربية الكائنات الضعيفة، المدعوة إلى عبادته.

قد يكونُ يسيراً أنْ نضيفَ بضعة أمثلة إلى هذه اللائحة التي لا تدّعي الشمولَ إطلاقاً. إنما الجوهريُّ في نظرنا هو أنْ نبيّن كيف أنَّ **المقدَّس**، في الإسلام، يؤثر في الدنيوي وينعكسُ عليه. فإذا أزحنا المسألةَ، الآنَ، من المضمار الحقوقي إلى المضمار الفكري، فإننا نلاحظُ أن تأثير العامل الديني لا يقلُّ أهميّة عن سواه، فنحن نعلم أنَّ بعض العلوم، على سبيل المثال، كالفقه، والمعجميَّات والفلسفة، وحتى «الإثنوغرافيا»، تدينُ بمولدها إلى حاجة المؤمن إلى النفاذ في دينه على نحوٍ أفضل. كتبَ **غارديه وقنواتي**: «يمكن القول، بدون تناقضٍ مُفْرِط، إنَّ الأدب العربي، باستثناء الشعر والحِكَم أو الأمثال... انطلقَ من **القرآن**، واستند إليهِ باستمرار: فالنحو أنشأه غيرُ العرب لكي يتمكّنوا من قراءة النص المقدس قراءةً صحيحة، وجرى إنشاء البلاغة للدلّ على جمالاته، وجُمع **الحديثُ** لتفسيره وملء صوامته أو سَكَتاته، ورُصّنَ **الفقهُ** لبرمجةِ مبادئه في الحياة الأخلاقيّة والاجتماعية، وأخيراً نَشَبَ **الكلامُ** للدفاع عن الحقائق التي يعلّمها **الكتابُ**، وحتى لدحض كلام المُستَنْكِرين»[4].

---

(1) ابن رشد، **بداية**، I، ص 30 وما بعدها.

(2) **القرآن**، 8/41؛ 4/8، 37، 75...

(3) **القرآن**، 2/ 233.

(4) Gardet et Anawati, *Théologie Musulmane*, pp. 23 sq.

القرآنُ، دليلٌ للوعي ومرشد للحياة، يُملي على المسلم أداءه الديني وسلوكه إزاءَ المجتمع والآخر. وتالياً لا بد للمسلم من معرفته على أحسن وجه، لتطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً. والحال، فإنَّ الكثيرَ من الآياتِ التي أمكنها الظهور واضحةً وقابلةً للفهم من جانب معاصري النبيّ، صارت ملتبسة، غامضة على قَدْر ما كان الإسلام يتوسَّع ويتمادى في الزمان والمكان، بعيداً من أصوله. فبعض كلمات **القرآن** باتت مُلْغِزةً، وبَدَتْ غامضةً بعضُ الآياتِ التي تنطوي على ذِكر بعض العادات. من هنا وُلِد عِلمان جديدان، لإسنادِ التفسير: **علم المعاجم**، وإلى حدٍ ما، **الإثنوغرافيا**. لم يعد يجد المفسِّرون في محيطهم المباشر تفسيراً لبعض الألفاظ العتيقة، فغامروا بعيداً في الصحراء للدخول إلى مدرسة البدو الذين كانوا قد احتفظوا بلسانهم وحضارتهم، في الحالة الفطرية. فوجدوا عندهم مَعيناً من المعلومات لا ينضب. وعملوا على تدوين المصطَلح البدوي، حتى يحفظوا اكتشافَهم من خسارةٍ لا تُعوَّض: على هذا النحو، وُلدت المعجميّات الأولى. وفي الوقت نفسه، كانوا قد توصّلوا، دائماً لفهم **القرآن** وتفهيمه، إلى إرساءِ الأسس الأولى للنحو. لكنَّ هذه المغامرة في الصحراء كانت مفيدةً مرّتين: لأنّها، فَضلاً عن المحمول المعجمي، أفادتنا في إعلامنا عن عادات البدو وتقاليدهم. لقد تحوَّل هُواةُ الألفاظ العتيقة، من دون أن يريدوا ذلك، إلى **إثنوغرافيّين مجرَّبين**. فهم، في سعيهم إلى نقل كل ما من شأنه أنْ يساعد على تفسير **الكتاب** المقدَّس وتسليط ضوءٍ على العادات القديمة التي حرَّمها الكتابُ، إنّما آلَ بهم الأمرُ إلى تسجيل عدد كبير من المعلومات عن حياةِ الصحراء وآدابها. كما كان كتابُ الله، في نظر المؤمنين، نوعاً من المُدْخِلِ إلى الفلسفة. رأينا من قبلُ أنه كان يخاطبُ العقلَ للإقناع والإفعام. إن هذا النهج العقلي، المُمَجَّد قديماً لدى شعراءِ الجاهلية الذين كانوا يستخلصونَ من الأحداثِ بذور حكمتهم، وجد نفسَه مُعزَّزاً، هنا، بحكم استعماله النَّسَقي. زدْ على ذلك، أنَّ التباسَ بعض الآيات لا يمكنه إلاَّ أنْ يوقظَ العقلَ النَّقدي، بهدف إيجاد تفسير شافٍ لها. على هذا النحو، مثلاً، جرت إثارة المسألة الدقيقة حول **أصل اللغة**، ومعها أُثيرت كل مسألة **المعرفة**، بصدد الآية 31 من السورة 11: ﴿وعلَّم آدمَ الأسماءَ كلّها﴾. وكانت أكثر أهمية

أيضاً المسائلُ المتعلّقة بالنَّفْس والمصير والحَكَم الحرّ، التي أُثيرت في عدَّة مقاطع من **القرآن**. وكان من آثارها إيقاظ العقل النقدي وتمهيد المجال أمام التفكير الفلسفي. يُبيِّنُ لنا تاريخُ الفكر العربيّ كيف وُلِد العقلُ الجدلي لإسنادِ المذاهب الدينية في صراعها مع الفَرَضيّات المشَّائيّة. الأتباع الأوائل **للكلام** (الجدل)، **المُعتزلة** «رفعوا العقلَ... إلى مصافِ المعيار في أمور العقيدة»[1]، وأدخلوا فكرةَ **الضرورة** وأسقطوا الحَكَمَ الإلهي (**التدبير**)[2].

الطريقةُ العقليّةُ عينُها جرى تطبيقها لتمكين الإسلام من نموِّه الحقوقي على قدر ما كانت المؤسساتُ الأولى تظهرُ ناقصةً بالنسبة إلى امتداد الدولة الإسلامية. وُلدت **إبستمولوجيا** كاملة من جمع **الأحاديث**، من ضرورة إكمال الشرْع القرآني بمصادر جديدة. وبفضل المنهج النقدي الخارجي، جرى تخليص **الحديث** من عدد كبير من المعلومات المزوَّرة: فلا تُقبل كرواية صحيحة، سوى الرواية التي كانت تمتدُّ سلسلةُ **إسنادها**، بلا انقطاع، من مرجع إلى مرجع، حتى الشَّاهدِ العَيْني. وبعد القرآن والسنّة، صارَ العقلُ بفضل **القياس** (الاستدلال بالمقارنة) **والإجماع** (موافقة الأمة جمعاء، الموافقة التي تنحصر عملياً في توافق الفقهاء البارزين) **والاجتهاد** (إِعمال العقل)، مصدراً حقوقياً شرعياً.

بهذا نرى كيف أنَّ الإسلام، الذي أملى الأحكام المتعلقة بالعبادة وبالسلوك الفردي والاجتماعي، قد طبعَ بطابعه مختلفَ المؤسسات، وحدّد طرائقَ تصرّف المؤمن وتفكيره، ووسَّع مجاله إلى الجانب العقلي للحياة ليضع نفسه في أصل عدّة علوم. ناهيكَ بأنَّ تأثيرَه لا يقلُّ أيضاً في مجال الفنّ، ما دام قد فرضَ، بتحريمه التمثّلات المصوَّرة، وَقْفاً واضحاً للنَّحْت (الذي بدأته الوثنيّة بشكل عام) ووجّه الرسْمَ توجيهاً أقلَّ تشكيليَّةً إذْ دفعه في اتجاه التزيين الهندسي والتنميق[3].

عليه، ليس القرآنُ كتاباً دينياً مثل الكتب الأخرى. فهو رسالة روحيّة

(1) Goldzeiher, *Dogme*, p. 81.

(2) *Id.*, *Ibid.*, pp. 81 sq.

(3) cf. Lammens, *L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés.*

تنقل مِثالاً اجتماعياً وسياسياً، وهو أيضاً لمن يُحسِنُ قراءته، على قول بعض المذهبيّين، مصدرٌ خصب دوماً لكل علم ولكل معرفة. الواقع هو أنَّ الأطروحة المتطرّفة ترى أنَّ كتابَ الله ينطوي على كل النظريات الحديثة، من نشوئيّة **داروين** (Darwin) إلى علم الأجنّة وعلم الجراثيم[1].

❀ ❀ ❀

والحال، فإن الإسلامَ يقدّم لنا نفسه كتصوّرٍ للعالم، كاملٍ على قَدْر المُسْتَطاع. فهو لا يفرضُ موقفاً وحسب، بل ينطوي أيضاً على معاملة. وهذا الموقف، المخفوض إلى جوهره، يطلب من المؤمن النظرَ في الوجود من خلال مَوْشُورِ سُلَّم قيميّ، على رأسه وُضع **الكائنُ الأرفع**. وتالياً، الكلُّ ملوَّن بلون الدِّين، والكل يستشعرُ المقدَّسَ ويعيشه. وما دامت أوليَّةُ القيم الدينية قد رُسِّخت، فإن المطلوب هو تغيير العالم بموجبها. وعلى غرار عصاً سحرية، يحوِّل الإسلامُ كلَّ ما يلمسُه. فهو إذاً أكثرُ من **دين**: إنه أيضاً **ثقافة وحضارة**؛ وهو كذلك التعبير الفعَّال عن **إرادة جمعيّة**، وبذلك ينزعُ إلى أن يصير **نظاماً توتاليتارياً**.

في هذه الظروف، نفهم أنْ يُطعن عليه في طابعه الشّمولي، فيما الشمولية منطوية في جوهره، ماهيّته بالذات. فهو المُنطلِق من الاعتقاد البسيط بالوحدانية الإلهية إلى التفكير، كحقيقةٍ عقلانيّةٍ، بيّنةٍ ومطلقة، لن يتوانى عن الاستخلاص من ذلك كلّه النتائج الأبعد غوراً، وعن إدراج الإنسان في دوائر تزداد تعقيداً وعدداً. وعلى قدر ما كان الإسلامُ الرسمي يتشكَّلُ، كان يخلِّفُ وراءَه الإعجاب الفِطري، الساذج، ببساطته الأولى، ليتحوّل إلى نظامِ خلاصٍ أو نسقِ إنقاذٍ، عارفٍ وقادرٍ، تمتدُّ تفرّعاتُه إلى كل فعاليّات الحياة. **قبل قيام النظام الأوتوقراطي، بدا كاملاً انطواءُ الروحي على الزّمني، واستحواذُ القدسي على الإنسان. لقد اصطلح الجمهور؛ والصفوة، المُهدَّدة بالغَرَقِ في محيطه، ناضلت، بلا أمل، لمصالحة العقل والدين، حرية الفكر ودوغمائيةِ دولةٍ توتاليتارية**. ولا يمكنُ للشخص، الركيزة النظرية للعقيدة الجديدة، إلاّ أن يتأثّر بذلك التحوّل للإسلام الأوّل إلى تصوّرٍ واسع

(1) Voir: Gibb, *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 98.

للعالم. الواقع أنَّ الشخص لم يعذ سوى ظلّ نفسه، ولن يستمرّ إلاّ وهو يدافع عن نفسه، لأنَّ مثال الدولة الأتوقراطية هو أنْ يجعله **أداةً** بالتحديد، وأنْ يحصرَه في مرتبة عضوٍ عادي، مُسْتغل بمهارة لمصلحةِ آلته المذهلة.

إن **عقلانيّة مذهبية** إلى هذا الحدُّ، تمتدُّ إلى الاعتقادات وتجتاح المؤسسات، لا يمكنها إلاّ أن تستثيرَ ردَّ فعل كل أولئك الذين يتوقونَ، في ما يتعدَّى العقلَ المتكبّر، إلى إدراكٍ حميم ومباشر للألوهة. إن الحركة **الصوفيّة**، نقيض الفكرانيّة (*Intellectualisme*) السنيّة، تؤكد بالتالي حلولَ الله في العالم وفي الإنسان. ولكنها بذلك، أفضت إلى **عبادة الأولياء**، وإلى ربط معيّن بين الدين والسحر. لأننا نلاحظ منذ حضور الإلهي في الكائنات والأشياء حضوراً شديداً، وتأكيده بقوّة، أنَّهم أخذوا يعزونَ لها شيئاً فشيئاً قيمة ذاتية، باطنية، ويخلطون المُضافَ إليها مع المحايث؛ وباختصار، نلاحظ أنهم عادوا إلى **الأرواحية**. ومما زاد العقيدة الشعبية كسباً لقضيتها هو تطوّر **الصوفيّة**؛ فتلك العقيدةُ المؤسّسةُ على أساسٍ بدوي، عادت إلى أصولها مُداورةً[1] ■

---

(1) Gibb, *Structure*, pp. 49 sqq.

خواتيم

إنَّ الخطَّ التطوري الذي ينطلق من العشيرة إلى الأمة هو خط غير مرسوم مُسبقاً، على الإطلاق، تحت تأثير عاملٍ وحيد قد يفضي في كل مكان ودوماً إلى النتائج ذاتها. ولئن اعتقدنا أنَّ من الممكن، هنا، أنْ نُنيطَ الاقتصاد بأوليَّة معيّنة، فإنَّ، ذلك لا يعتَّد به، بوصفه علَّةً ثابتةً ووحيدةً للتطوّر الاجتماعي، بل بوصفه حَدَثاً، ناجماً عن الخارج بادئ الأمر، ترَّتب عليه من ثَمَّ أنْ يُثير لدى عرب الحجاز، وبالأخص لدى المكيّين، تبدلاً أفقياً في نمط معيشتهم، وبذلك، في أيديولوجيتّهم.

والحقُّ يُقال: لا شيء أكثر اصطناعاً من تقديم التطوّر وكأنّه موضوع تحت تبعيّةِ علّةٍ واحدة، ما أنْ تفعل فعلها، حتى تنتج بالضرورة المفاعيل المأمولة. إن نظرية العامل المهيمن مسبقاً، التي يستنكرها ج. **غورفيتش**، بحق، بوصفها من المسائل الفاسدة في علم الاجتماع[1]، إنما تستلهم تصوّراً آلياً للسببيّة (الحتمية). لكننا إنْ شدَّدنا على الترابط والتشابك بين العوامل، وسلَّمنا بأنّ كلاً منها يمكنه أن يكون على التوالي علّة ومعلولاً، فإن هذا القول لا يعني البتة أنَّ عاملاً معيَّناً لا يمكنه في لحظة معيّنة من حياة جماعةٍ ما، أن يكون وراء بعض التغيّرات العميقة، وأنْ يغدو علتها الرئيسة أي العلّة التي توجّهُ وتقودُ مجملَ التطور لمرحلة معيّنة. إنَّ هذا العامل الذي يسود من دون أن يكون «**سائداً**»، نعني **وحيداً وضرورياً**، يمكنه أنْ يكونَ **خارجياً**، مستقّلاً عن المجتمع الذي سيؤثر فيه، مع ذلك: هذا مثال حرب خارجية يمكنها أن تُثير تقلّبات اقتصادية في بلد مجاور؛ أو يمكنه أن يكون

---

(1) G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, pp. 37 sqq.

داخلياً، كما يحدث عند اكتشاف منجم غنيّ. وفي الحالتين، علة التطوّر تكونُ غير متوقعة نسبيّاً، مفاجئة، ومرتدية شكل **حَدَث**. لكنَّ العامل الذي يسودُ يمكنه أن يقترنَ بشكلٍ آليّ أكثر، أقلّ خفاءً؛ وينقلبُ من علّة حركة ـ كما كان في أصله ـ إلى علّة توازن، بعيد المدى، ومقارب للجمود. يكون الحالُ على هذا النحو، أحياناً، عندما تتأرّز أيديولوجيّة ما تأرُّزاً عميقاً في العقول والنفوس لدرجة أنها تطبعُ الكائنَ العضوي ذاته. يبيّن تفوقُ الدين في بعض الحضاراتِ البدائية الوْشم، بياناً واضحاً كيف أن عاملاً يمكنُه أن يكون بالغَ الأهمية إلى حدّ أنّه يؤثر مباشرة أو مُداورةً في أساليب العمل والتفكير لدى عالم بكامله. بحيث إنّ مؤسسة لا تحظى غالباً بتفسيرها الكامل، المتكامل، إلاّ عندما يجرى تنويرها بدراسة بنيتها التحتية الأسطوريّة والدينيّة.

بذلك، نرى كيف يبدو ممكناً الكلامُ على عامل مُهيمن، دون أن نجعل منه سَبَباً ثابتاً ووحيداً للتطور. الواقع أن هذا السبب ينطوي دوماً على عدّة علل بالغة التشوُّش لدرجة أن الفصلَ بينها هو نوع من العَبَث. لكنْ، من هذا الكل الذي لا يقبل التفكّك، يبرز أحياناً شيء ما يُهيمنُ بحكم تكراره، فيزدادُ واقعيةً وأهميّة إلى حد أننا نجد من **الأسهل** أن نفسّر به ما هو ناجمٌ في الحقيقة عن تضافر عدَّة ظواهر أو تصريفها معاً.

ولكنْ، إذا ظهرتْ وحدةٌ معينةٌ في التفسير أكثر تلبيةً، لأسباب **تكييفية**، من السببّية الصارمة، وإذا بدت أسبابُ تطورٍ ما أشدَّ تعقيداً على نحو فارد، مما تفترضُه نظرّيةُ العامل المهيمن، فإنَّ من الممكن التسليم مع ذلك، عندما تبلغ الحركة المطبوعةُ آخرَ مسارها، بوجود ثباتٍ معيَّن في المعلولات أو المسبَّبات. وعلى صعيد المسألة الدينيّة بنحو خاص، تبدو الشموليّةُ صعبةَ التصوّر في بيئة غير متمايزة. وبالعكس، يبُرز المثالُ العربيُّ مساراً تمايزياً، تشكلياً، متصاعداً، في حسبانه، مكسباً خاصاً به. إن هذه الظاهرة النفسية ـ الاجتماعية التي نلحظها في وقتٍ واحد مع الانتقال من عبادة الأجداد إلى الدين القومي، ثم إلى الدين الشّمولي، مهما تكنْ ثابتةً، لا تشكّل مع ذلك تتمّةً آليةً وضروريةً لسببيّة عمياء، كما قلنا سابقاً. لأنَّ بين اللحظة التي يكسرُ فيها الحَدَثُ الجمودَ، مولّداً الحركة الأولاّنية لانطلاق

المسار، على افتراض أنَّ المجتمع في حالة توازن، واللحظة التي يبلغ فيها الحَدَثُ آخر مساره، تطرأ جملةُ قوى ذات نتائج لا يمكنُ توقعها، فتزعزع منحنى التطوّر. ثم تتراكمُ وتتكثفُ، تتكاثرُ أو تتآكلُ، مؤديةً بذلك إلى تصاعدِ تارةً، وتارةً إلى إنحرافٍ أو توّقف، دون أنْ يكون ممكناً دواماً أنْ نتوقع، إلاّ بهامشٍ كبير من اللايقين، مجرى الأحداث المقبلة. في علوم الإنسان، تبدو الرغبة في تقديم السببيّة على نحو آخر، سوى كونها أرحجية كبرى، خطأً شنيعاً. والحال، تفترض السببيّة المُطلقة معرفة متكاملة بالظروف التي سيدور الإختيار فيها. على أنَّ هذه الكليّة ليست بعيدة المنال والحصر فحسب، بل أنها، فضلاً عن العمل الفردي على شاكلة مبادرات، تضربُ القوانين السوسيولوجية الأحسن تقويماً، بالعَرَضِ أو إمكان الحدوث (*Contingence*). صحيح أن المُصلح، الإنسان العبقري، هما خيرُ مَنْ يستشعر المثالَ الجديدَ الذي صار ضرورياً، إِثر عدَّة تحوّلاتٍ اجتماعية عميقة. لكنَّ الإصلاح النهائي الذي يرتديه عملُهما يظلُّ خارج التوّقع. كانت الجزيرة العربية الغربيّة، في بداية القرن السابع، في ذروة التحوُّل. وكان انتشار النصرانية واليهودية في داخلها، وعلاقاتها مع الامبراطورية البيزنطية [الرُّوم] يدعوان العقولَ إلى نبذ العبادة الوثنية في الكعبة. كان هناك عدّة فِرَق نصرانيّة تبشّرُ بوحدة الله. لكنَّ سلفيّةً عميقة الجذور، قوامها الإكليروس الحريص جداً على امتيازاته، كانت تشكل حاجزاً قوّياً، تكسَّرت عليه هَجَماتُ الإصلاح. وما كان يمكن أن يصل بالإصلاح إلى منتهاهُ سوى عقلٍ مثاليّ وجريء مثل عقل **محمّد**. وعندنا أنَّ عالم الاجتماع الذي يدرس الجزيرة العربية الغربية، عشايا الهجرة، يمكنه أنْ يتوقّع المثال الجديد، ولكنّه لا يستطيعُ توقّع الشكل النهائي نسبيّاً الذي كان سيرتديه ذلك المثال. إننا نشعر أنَّ الأزمنة وشيكة، لكنَّ أحداً لم يكن في إمكانه التنبؤ بالطريق الذي سيسلكه العمل، لو أنَّ شخصاً آخر، غير **محمّد**، كان قد تلقى الدعوة. اعتناق النصرانية؟ اعتناق اليهودية؟ تجديد القيم الوثنية؟ إذا شئتم، كان يمكنُ توقّع المثال الجديد، ولكن كان يستحيل توقع تحققه، لأنَّ المثال الشخصي للمُصِلح، مزاجَه وطموحَه، ختمَ الإصلاحَ بخاتم **فريد من نوعه**؛ ومن جهة ثانية، كان في مستطاع القوى المحافظة أنَّ تحملَ المصلحَ على سلوك سُبُلٍ غير منتظرة وغير متوقّعة في آن. هذا ما يُعبَّر عنه

عموماً بالقول: لقد تجاوزتْهُ الأحداث.

إن موقفاً متحفّظاً وحصيفاً يفرضُ نفَسه، إذا، في علوم الإنسان. لكن هذا لا يعني، إطلاقاً، التخلّي عن الموضوعية، وإسقاطاً للقاعدة التي تُوصي بتناول الأحداث الاجتماعية كأشياء. إن علم الاجتماع لا يقومُ، على هذا النحو، بغير الإعتراف بحدود إمكاناته الذاتيّة التي تفرضُها طبيعةُ الظواهر المدروسة بالذات، وخصوصيتها. وبذلك يتصرَّف علمُ الاجتماع بمقتضى روح الموضوعيّة.

❀ ❀ ❀

ترمي هذه الملاحظات الإبيستمولوجية إلى التذكير فقط بالجدليّة التاريخيّة التي اعتقدنا لحظها في دراستنا للأحداث التي وقعت في الجزيرة العربية الغربية عشايا الإسلام. فهذه الأحداث رافقتها انقلابات اجتماعية ـ سياسيّة عميقة أدّت، بدورها، إلى إحداثِ تغيّر مهمّ في الأيديولوجيا، في كل مرحلةٍ من مراحل التطوّر، لتفضي آخرَ المطاف إلى الإصلاح القرآني. لكن هذا الإصلاح. نظراً لتوّجهه إلى تجمّع إثني كبير، قوامُه مجتمعات متفاوتةُ التطوّر، إنما كان يتجّه غالباً، إما إلى التسوية، وإما إلى تسجيل أمر واقع، واعتماد ما هو قائم في الواقع (Modus Vivendu).

إنَّ البنية التحتية الدينية للمجتمع العربي الذي تبدو أيديولوجيتُه في حال توازن[1]، منذ الإسلام، ليست، إذاً، بنيةً بسيطةً، كما يمكنُ الظنُّ. فهي لا تُفهم، آخرَ المطاف، إلاّ في ضوء التشكّلات التاريخية التي أدت إلى ولادتها. وهذا بالتحديد الهدفُ الذي رمينا إليه في هذا العمل، حين كتبنا، بطريقةٍ ماء **مدخلاً إلى تاريخ المقدَّس عند العرب**. والآن، آن الأوانُ لوضع النقطة على حرفِ إنجازنا.

في هذا الحالة الديمقراطية الأوليّة، نعني المجتمع البدوي حيث تشكّل الفوضى الفردية تهديداً دائماً للسلطة، لا تزال **السيادة** في وضع إنفلاشيّ،

---

(1) الإسلام المعاصرُ، غير المدروس هنا، يسجّلُ قطيعةً توازنيّة معيّنة، يدأبُ المُحدِثونَ على إصلاحها.

على الرغم من اغتصاب **الزعيم** لها اغتصاباً جزئياً. عملياً هي **شأنُ الجماعة بأسرها**، والشيخ البدوي، الذي لا يشبهُ المستبدَ في شيء، كان يُعتبر بمنزلة المؤتَمن على القانون العرفي والعضو الذي يكفلُ حسنَ سيره. وتعودُ سلطتُه، المشكوكُ بأمرها غالباً، إلى ما يُظهر من حكمةٍ وفطنةٍ في إدارة المصالح الجماعيَّة. إنَّه «**وجهُ**» عشيرته، ممثلُها الرئيسُ، وعليه تالياً أن يحقّق بذاته **المثالَ** الذي يتصوره البدويُّ عن الإنسانِ الكامل.

على منوال هذه السيادة الممثلة باختصار كليّ، يتجلّى المقدَّسُ، المنفلش، المُلتبس واللاشخصي، في كل مكانٍ تقريباً، في الإنسان كما في الطبيعة. إنَّ كثرة المبادئ الحيوية وفيضَ القوى الخفيّة في الأشياء، يبينان أنَّ المقدَّس لا ينصبُّ كفاية، في هذه المرحلة، على شيء ما، بحيث يجعل منه مِظلَّةَ. فهو يُحابي، على شكل **بَرَكة**، بعضَ الأفراد والأشياء، ولا ندري لماذا يجعلُ الاتصال بها مصدراً للامتيازات والمكاسب لكل أولئك الذي يقتربون منها. ماخلا بعض التمائم والذخائر التي تُعزى اليها قُدرةٌ وقائيّة، حافظة بنحو خاص، ربما يكون **المَركَبُ** والجدُّ **الرمزين الوحيدين الملموسين للمقَّدس**، القادرين على أن يستثيرا، لدن البدو، شبيهَ حياةٍ دينية. فعبادتهما، من حيث جوهرها، لا تفترضُ مسبقاً، وبالضرورة، وجود كائن إلهي مُتَشخِّص. يدينُ **المَركَبُ** بامتيازاته إلى **البَرَكَة** الخفيّة ذاتها التي تقومُ بتعزيز السلطة الأميرية. وأما **الجدُّ**، إذا توَّطن المقدَّس فيه، فمردُّ ذلك إلى المزايا عينها التي كانت، في حياته، قد جعلت منه **إنساناً أعلى**. لكنَّما الموتُ كلل، ورقى إلى درجةٍ أعلى، ما كانَ المجتمعُ قد احترمَه من قبل: **الوجهُ البطريريكي الجدير برئيسٍ بدويّ**.

إن الالتباس عينه الذي نلحظه على صعيد وظائف السيادة في تلك الحقبة، نلاحظه أيضاً في السلطة الدينيّة. فهذه السلطة، الموحدة آنذاك، لا تغتصبُها أيةُ مرجعية سلطانية متخصّصة، ولا تقوم بغير توطيد سلطان الرئيس. والمقدَّس يمتدُّ إلى كل ما هو سرّي، خفيٌ، موصود، وينطوي أيضاً على المتحرّك والجامد معاً، والسماوي والأرضي، أخيار الجنّ وأشرارهم. وأما القدسية، القطب الإيجابي للمقدَّس، فلا تزال مرتبطة ارتباطاً حميماً بوجهه السلبي، النجاسة. عملياً تفترضُ مسبقاً تقديسَ مكانٍ

أو كائنٍ حسب معايير موضوعة من جانب الجسم الاجتماعي، وبذلك تبدو غير قابلة للتصوّر في مرحلةٍ لا يزال فيها الإلهي والغيبي ذاتهما في الحالة الجنينيّة. يكادُ ينمازُ **الدينُ** من **السحر**: إنهما يغطّيان المجالَ نفسَه على نحو ملموس. وإنَّ بعض التجليّات الشعائرية التي نلحظها تكاد تكون مشتركةً بينهما، وهدفها الأخير هو رفع محظور وكسْر محرَّم (تابو). فالاعتقادات كانت لا تزال تحت غزو الشعوذات المتعلّقة بقوىً خفيّةٍ تُعَدُّ مُلازمةً للكائنات والأشياء. وأما **الأرواحية**، الميزة الدينية لتلك الحالة الاجتماعية، فهي تشكّل عمودياً الدرجة الأعمق، وتالياً الأمنع في الفكر الديني العربي. وبدلاً من جبّها، لم يقم ردُّ فعل العقلانيّة الإسلاميّة بغير تعميق غوصها أو غاطسها في فجوات الوعي الباطن الشعبي، بانتظار قدوم **الصوفية** التي أعطته تفتّحاً جديداً.

أما درجة العُمق الثانية فيزودنا بها الدينُ القومي، بنحو أساسيّ. لكنْ، بين أرواحيّة البدو والعبادة المنظمة للآلهة القوميّة، تموضعتْ مرحلتان إنتقاليّتان من مراحل الفكر الديني العربي، اللتان يقابلهما طَورانِ من التطوّر الاجتماعي ـ السياسي: **شبه البداوة وقيامُ المدينة**. إن النتيجة الرئيسة للاستقرار في الأرض هي توطين العشيرة، إعطاؤها مكان عبادة دائمة، وتالياً إعطاؤها «**إكليروساً**» وُضع بادئ الأمر في تبعية الرئيس، ثم انفصل عنه تدريجيّاً ليتشكّل أخيراً في سلطة شبه مستقلة. عندها نلحظُ حركة تفاصُل مُثلّثة: في السيادة، يفقدُ **الأمير** امتيازاته الدينيّة؛ في المقدَّس، يتلاشى تدريجيّاً الخلطُ بين الدين والسحر، وبين المطهر والنّجس؛ في الجسم الاجتماعي، على سبيل النتيجة، تتشكل بعضُ الجماعات الفرعيّة التي يبدأ، بفضلها، مسارُ تمايز الوحدات الاجتماعية بفعاليّةٍ أشدّ. مع قيام المدينة تبدل شكلُ السلطة السياسية تبدّلاً ملموساً. فبينما كان الرئيسُ لدى البدو، بمساعدة بعض الوجهاء، هو المؤتمن على سلطة مشبوهة وهشَّة غالباً، كانت السلطةُ لدى الحَضَر، قد أكملت علمنتَها وديمقراطيتها، وصارتْ تعودُ إلى **جمعيّة** لا يتفاصل فيها أحدُ على أحدٍ نظرياً. عملياً، العشيرةُ الأقوى هي التي تُهابُ وتُحترَم. وممثلها يعتمدُ أسلوبَ الإقناع بلا كلل، فينجح أحياناً في الحفاظ على مصالح عشيرته وتغليب وجهة نظرها، وبذلك يُعطي لسلطته

الشخصية، مداورةً، المزيدَ من الوزن[1]. على هذا النحو، صارت الطريقُ مفتوحةً أمام **المُلكيّة** أو بالأحرى أمامَ **اغتصابِ أكبر للسلطة**.

تأثّر الدينُ بمؤثّراتِ هذا التحوّل. فلئن كانت كلُّ قبيلة (أو ربَّما كل عشيرة) تملك وثنَها الذي تؤدّي له تكريماً خاصاً، فإن حماسَ الإيلاف بأسره كان يتوجه شَطْرَ آلهةٍ واحدةٍ تنتسبُ ظاهريّاً إلى الجماعة الأقوى. وإنَّ عبادتها التي تُنافس بشدَّة عبادةَ الجدِّ، المتحوّل هو نفسه، في نهاية الأمر، إلى وثن، تُرسي أُسسَ العبادة العامّة وتشقُّ الطريقَ أمام الوحدة الدينية لكل التجمّع السياسي. ومثاله أنَّ الفردَ ينتمي في آنٍ إلى عشيرته وقبيلته وحاضرته؛ كما أنَّه موضوع في ظلِّ تبعية وثنه القَبَلّي وإلهه البلدي. هذا التمايز في التجمع السياسي. ومثاله أنَّ الفردَ ينتمي في آنٍ إلى عشيرته وقبيلته وحاضرته؛ كما أنَّه موضوع في ظلِّ تبعيَّة وثنه القَبَلّي وإلهه البلدي. هذا التمايز في التجمّع السياسي والديني فاقمَ الحركةَ نفسَها لدى الفرد. ذاك أن قيامَ عبادةٍ خاصةٍ جعله يرى غنى ضميره الداخلي.

إن هيمنةَ القُرَشيّين تُواصلُ الحركةَ التي بدأتها المدينةُ، وتنقلُ التوحيدَ السياسي والديني من الصعيد البلدي، المحلي، إلى الصعيد الوطني، القومي. وإنَّ **مكّة** فرضت آلهتها على الاتحادات القَبليّة التي عاشت صعودَها، وتَقبلتْ آلهةَ تلك الاتحادات حول حَرَمها لتدورَ في فلكها. وهكذا باتت **الكعبةُ** «البانثيون» القومي للعرب. وشكّلت العبادةُ المُقَامة في الحَرَم المكّي وفي الأماكن المقدَّسة المجاورة **لمكّة**، عملياً، التجليّ الأكبَر للحياة الدينية في الجزيرة العربية الغربية قبل الهجرة، كما شكلت في الوقت ذاته ذروة حياتها العامّة. من هذه الأعمال الدينية المتنوعة خرجتْ عبادة قوميَّة ستكون، جزئياً، مُعتمدةً في الإسلام. إن الإسلام، على الرغم من التعارض البيّن بين إيديولوجيّته وإيديولوجيَّة الوثنّية المكية، ترك نفسه يتأثر بها. وإن نزعاته

---

(1) في مكّة، مثلاً، كانت عشيرةُ الهاشميّين أو الأُمويين، عشيّة الهجرة، أقوى من بني عدي. ولما صار عُمَر الأول خليفةً، كان منبهراً بأنّه هو العَديّ العادي يمكنه أنْ يأمرَ زعيم بني عبد مناف القوي ويجعله مُطيعاً له. (الأزرقي، **مكة**، طبعة ووست، ص 448؛ لامنس، **مكّة عشايا الهِجرة**، ص 61).

الواضحة إلى الشموليّة كبحها الأفقُ القومي الذي تلاقى لدى عرب الحجاز انطباعاً خالصاً بالتوحيدية اليهودية ـ النصرانيّة، الدرجة الثالثة في أعماق الفكر الديني العربي. الحقُّ أنَّ العبادة الوثنية في الكعبة كان يمكنها إِرضاءَ الطموحات القوميّة، لكنها بَدَتْ عاجزةً عن تلبية الحاجات الروحيّة للشخص الذي كانت تراوِدُه مسألةُ مصيره المُقْلِقَة. فالدين القومي، المصنوع من الجمهور وللجمهور، ما كان يُشْبع حاجاتِ القلَب. والصفوةُ، غير المُتشبعة، أخذت تبحث في مواضع أخرى، في التوحيد المتوهِّج، عن الثروات الروحية، التي كانت تنفتحُ عليها قليلاً قليلاً وببطء.

هذا النزوع إلى وحدةٍ في الإلهيّ، رافقتهُ حركةٌ مماثلة وموازية في الإنسان الذي طرأت عليه وحدة روحيّة معيّنة، وحلَّت محل المبادئ الحيوية العديدة للأرواحيّة، من خلال توليفها توليفاً وجيزاً أيضاً.

إنَّ العمل الذي باشره **نبيُّ الإسلام** كان مسبوقاً، إذاً، بتطوّرٍ حقيقيّ في الاعتقادات والأفكار. غير أنَّ الاعتقادات والأفكار كانت موقورةً جداً بشعوذاتٍ أرواحيّة، حتى استطاعت التكيّف، بلا تطهير، مع أيديولوجية توحيدية. كما قلنا سابقاً، لقد عقلنَ **القرآنُ** المقدَّس، حين جعلَ جميعَ القوى الأرواحيَّة الخفَّية تابعةً لإلهٍ أعلى ووحيد، حكيم ومتعالٍ بلا حدود. من الزاوية الاجتماعية، تكوّنت جماعة دينية موحَّدة بقوّة، وحلَّت محل الجماعات الكثيرة التي كان **الإنسان** موزعاً بينها وهو ينعكس فيها: عائلة **عشيرة، قبيلة، حاضرة**. والحال، فإنَّ الشخص يتحقّق بالدين ويتوطد؛ وإن الشعور بكرامته يأتيه، عملياً، من صفته كمؤمن.

إن فكرَ العرب الديني، منذ إصلاح **محمّدٍ** له، يجد نفسَه مرتكزاً بقوَّةٍ على ركائز الدعوة القرآنية ـ الدرجة الرابعة ـ التي جاءت لتعزيز الدوغمائيّة اللاهوتية لدى السنة المسلمة ـ الدرجة الخامسة ـ. فهذه حين ساندت بقوة مُفرطة أطروحة التعالي الإلهي، إنما استثارتْ ردَّ **الصوفيّة** المُضاد ـ الدرجة السادسة ـ التي تؤكِّد، بتطرّفٍ مساوٍ، على أطروحة المُحايثة (التلازم)، مستخرجةً على هذا النحو أرواحيّةً دائمةَ العدوى، من سُباتها المنوِّم.

❀ ❀ ❀

صفوة القول إن عمل مؤسس الإسلام، على الرغم من تعارضه مع البداوة والمؤسسات القومية، حمل بعمقٍ طابع **الصحراءِ** التي تلقّى فيها تربيتَه الأولى، وطابع **المدينة** التي أكملت تكوينَه. **فالمقدَّس**، كما يتصوّره القرآنُ هو **مألفةُ عناصر** تنتمي إلى مختلف الأطوار التي مرَّت فيها الجزيرة العربية الغربية قبل الإسلام. والواقع أن الإسلام استعار من الصحراءِ هذا الطابع الحميم والغامض للمقدّس، هذا الإذعان أمام القوى الخارقة، هذا الحضور للروحي في الزَّمني الذي يجعل سيّداً شبهَ بدوي زعيماً سياسياً، كاهناً ومحارباً في آن. والمدينة التي شهدت انفصالَ الدين عن السحر، قدَّمتْ له تصنيفه للطاهر والنجس، تصوره للجنّ والأرواح والشياطين. ويقفُ الغليانُ القومي الذي مرَّت فيه المدينةُ القُرَشَّيةُ وراء هذه الأهميّة الكبيرة التي يُوليها القرآنُ لكلِّ ما هو عربيّ؛ فالعقيدةُ الجديدة تبنَّتْ العبادة العامة الجاهلية، التي تعكسُ الاتحاد القومي الآخذَ في التشكل. هذا ما يفسِّر، إلى حدٍ كبير، حصريته إزاءَ كل ما هو أجنبي (أعجمي). لكنْ إذا تأثر القرآنُ ثقافياً بالتشكيلات السابقة، فإنّه كيَّفَ هذا المجمّع المتنافر مع تصوّره الخاص للمقدَّس. من هنا أصالةُ مألفته التي تسعى إلى مصالحة التسامي الأكثر إطلاقاً والتوحيد الأكثر تشدّداً مع التطّلعات القوميّة لجماعةٍ بقيت عضويَّةً تماماً، على الرغم من كلِّ شيء.

إن توافر كل هذه العناصر المتمرتبة داخل الإسلام، والمنتمية إلى مستويات ثقافية متباينة، إنما جعل الإسلامَ يجرجر معه، وعلى الرغم منه، اعتقاداتٍ فولكورية، غريبة عنه كلياً في أغلب الأحيان، لكنها أخذت تتزايد على قدر توسعه وانتشاره. ومن البداهة القول إنَّ المساهمة الشعبية لا يمكنها أن تكون واحدةً في كل مكان لدى مختلف الشعوب المتأسلمة. إن هذه الملاحظة التي تثير مسألة منهجيّة بنحو خاص، إنما ترمي إلى إجراءِ تفريق بين ما هو إسلامي وما هو عربي. فإذا كان، نظرياً، كل ما هو عربي بات اليومَ متأسلماً، فإن العكس صحيح، إذْ إن ما هو إسلامّي أبعدُ ما يمكن مما هو عربي تماماً. إن الإسلام السنّي، الواحد مبدئياً في كل مكان، هو في الحقيقة، كما ذكرنا، عميق التأثر بمؤثرات عربية؛ لكنَّ العناصرَ الغريبة المُضافة إليه كنظيرةٍ له، تتباين من أمّة إلى أخرى. لهذا، لا بد في دراسة

المقدّس عند العرب، من إكمال المساهمة الإسلامية البحتة بالممارسات والاعتقادات الدينية الشعبيّة. وهكذا لا بد من إفساح مجال، إلى جانب الاقتراضات الملحوظة في الدين الرسمي، على سبيل المثال، لعبادة الجدّ التي لا تزال حيةً لدى البدو، والتي تحوَّلت غالباً إلى عبادة **الوليّ** (Saint) تحت التأثير المُتضايف للاستقرار في الأرض، وللإسلام.

إن دراسة البنية التحتية الدينيّة للمجتمع العربي تتعقّد هكذا بنحو فريد. وعليه، لا ينبغي فقط النّظر في الجانب الإسلامي المحض، أي تيّار الروحانية الذي أطلقه **القرآنُ** والتعديلاتُ التي أدخلتها **السنّة**، بل ينبغي أيضاً تناول الطبقة الثقافية التي تنتمي إليها الظاهرةُ المدروسة، وكذلك ما دمَّره الإسلامُ، ما رفضه بوصفه متمانعاً مع تعاليمه، وما بقي حيّاً، مع ذلك، في النفْس الشعبية. بحيث إنَّ دراسة اعتقادٍ، شعيرة، عبادة، لا تقدِّم كل ما يحقُّ لنا أنْ نتوقّعه منها إلاّ بالجهد المتضافر بين التاريخ (الديني، الأدبي، الفلسفي. . .)، والاثنرغرافيا وعلم الاجتماع، ما دام صحيحاً أنَّ ظاهرة اجتماعية لا تتلقى تفسيراً كاملاً إلاً بتحديد أصولها، وإبرازها عبر العمل، ومقارنتها بظواهر مماثلة تنتمي إلى مجتمعات منتسبة إلى مرحلة التطور ذاتها[1]. وما دام الجزءُ قائماً في الكلِّ، ويتطوّر مع تطوّره، فإن من الضروري للباحث أن يشمل استكشافه كلَّ ميادين الحياة. لكن، بحكم هذا التواصل في الزمان أو هذا الانعكاس في المكان بالذات، يغدو فهمُ التفاصيل مُعرَّضاً لمعرفة أوليّة ومعمّقة لصميم النظام ذاته.

نَوَد إبداء ملاحظة أخيرة قبل أن نختمَ خواتيمنا. فمحاولتنا اعتبار الإسلام كظاهرة اجتماعيّة، وتفسير التطوّر الديني بتغيّرات اقتصادية واجتماعيّة ـ سياسيّة طارئة في المجتمع العربي قبل الإسلام، هذه المحاولة تركت خارجها كل اهتمام دوغماتيكي من أي مذهبٍ أتى. فالأمرُ لا يتعلق

(1) ثمّة مثل مهم تقدّمه لنا دراسةُ رمزية الصنادل *(Sandales)* لدى العرب. فمن المدهش أن نرى كيف أنَّ الرمز الواحد يتلقّى تأويلاً مختلفاً باختلاف طريقة اعتماده من قبل الأرواحية، الدين القومي، الإسلام أو الصوفيّة. لكن المدهش أكثر أيضاً هو أن نلاحظ أنَّ كلاً من التأويلات الجارية لا تحظى بتفسير كافٍ إلاّ في ضوءِ التطوّر التاريخي للنظام برمّته.

بمادوية تاريخية ولا بسوسيولوجيّة دوركيميّة. إنما نرى فقط أنَّ المتغيّرات الكمية التي تُصيبُ، إما عدد الواحدت الاجتماعية المائلة، وإما نمط حياتها، وإما بوجه أعم الأمرين معاً، هي متغيّرات قادرة على إحداث تغيّرات نوعية في التيارات الاجتماعية والمثال الجَمْعي الذي يمكنُه، حين يتطوَّر، الانعتاق نسبياً من مرتكزه الماديّ، وحتى يمكنه التأثيرَ فيه. في الحالة التي تشغلنا، تجلّى التغيرُ الاقتصادي بظهور دين جديد منسجم مع التطلعات الروحية والقومية لمجتمع الحجاز العربي في مطلع القرن السابع.

إن الإسلام، المفهومَ على هذا النحو، لا يقدّم نفسه لنا بوصفه «تكيفاً» بقدر ما يقدّم نفسه بوصفه **مألفة** أصيلة ناجحة جداً، متطابقة مع الثقافة والذهنية العربيّتين. وهو أيضاً، من زاوية أخرى، الختامُ الروحي النادر البلوغ، نظراً لغياب شخصية مرموقة جداً؛ ختام حركةِ توسّع شبه دوريّ، تدفع مجتمعاً بدوياً معيناً خارج محيطه الطبيعي أو المألوف، وبفضلها يستوطنُ هذا المجتمعُ الأرض ويؤسسُ مدينةً، ويغدو أمّةً، وينشئ أحياناً أمبراطورية■

ضَميمة أولى:

«الرأسماليّة» في مكَّة قبل الهِجرة

■ كان العمل الراهن قد وُضع بكامله عندما قرأنا في *Hespéris*، ج 41، صص 239 ـ 248) المراسلةَ اللامعة التي كرَّسها **ج ـ هـ بوسكيه** للكتاب العلمي الذي وضعه الأبُ الجليل **مونتغُمري وات**، بعنوان «**محمّد في مكّة**». رجعنا إلى الكتاب المذكور وتمكّنا من الإدراك بأننا دافعنا، دون أن ندري، في عدّة قضايا مهّمة، عن أطروحات مماثلة للأطروحات التي دافع عنها الأبُ الجليلُ **وات**. وبنحو خاص، يشدِّد الكاتبُ على تأثير الاقتصاد في التطوّر الاجتماعي وفي الإيديولوجيا. وهو يسلّم، مع **لامنس** أنَّ القُرشيّين كانوا قد مارسوا اقتصاداً رأسمالياً، ويرى أنَّ «**القرآن** يعرض، جوهرياً، الوجه الأيديولوجي لمجمَّع كبير من المتغيّرات التي حدثت في مكَّة ومن حولها».

يتراءى لنا أننا دافعنا هنا، جزئياً على الأقل، عن وجهة نظر مماثلة. غير أنَّ العامل الاقتصادي هو في نظرنا أبعد ما يكون من العامل الوحيد المحدِّد، وأنّه لا يؤثر بأهميّة متماثلة في كل مراحل التطوّر. زدْ على ذلك، أنَّ حركة التباين أو التمايز المتدرّج، التي تمتدّ من الفرد إلى الشخص، ومن المقدَّس المُنتَشر إلى الله، تلك الحركة التي لا يكاد يُشير إليها عملُ الأب وات، إنما تبدو لنا قطب الرحى الذي دار حوله مُجّمَلُ التطوّر.

مع ذلك فإن تماثل الآراء يجعل كل نقدٍ موجه إلى أطروحة **وات** الكبرى، يمسّنا. والحال، فإن أطروحة **وات** الحصيفة جداً في الغالب، تستحقُّ إمعانَ النظر فيها عن كثب.

لا يبدو بوسكيه أنه يُسقِط بنحو قَبْليّ فكرة «تفسير ماركسيّ للإسلام».

إنما يصبُّ نقدُه، أساساً، على الرأسمالية العربية في عصر النبيّ. وحججُه ضد ما يسمّيه «خيالاً هذيانياً ناشئاً من دماغ لامنس»[1]، تبدو له حاسمةً لدرجة أنَّه لا يتردّد في الصراخ: «مَنْ سيجرؤ عندئذٍ على التحدّث عن تجّار مكّة الأغنياء، من الآن وصاعداً، حتى لا يُقال شيء عن المصرفيّين»[2].

ليس في واردنا الدخول في مساجلة أو في مواجهة تحدٍ. لكنّنا إن اعتقدنا أنَّ في إمكاننا البقاء على مواقفنا، على الرغم من عنف الهجوم، فذلك لأن محاججة بوسكيه لا تبدو لنا ذات طبيعة قادرة على كسب تأييدنا. فنحن لازلنا نعتبر أنَّ أطروحة **لامنس**، مع بعض لمسات جدية ترمي إلى تنقيح الشكل، لا الأفكار، تبقى قابلة للدفاع عنها دفاعاً كاملاً. ناهيكَ بأن بوسكيه يبدو من الرأي ذاته ما دام يوضح أن نقدَه موجَّه، أساساً، ضد مصطلحات لامنس. حتى إنه ذهب إلى حد تقديم بعض التنازلات الخجولة؛ فكتب: «الوضع الاقتصادي في مكة، الأكثر تقدماً من المدينة، كان في طريق نمو سريع؛ وكانت التجارةُ فيها، مزدهرةً على مستوى العصر المتواضع جداً، وكنا نجد فيها دواماً، على هذا المستوى، عائلاتٍ ثريّة جداً. هذا، قَبْليّاً، مقبول تماماً»[3]. مع ذلك قاده نقدُه المُفرط، آخر الأمر، إلى التقليل الشديد من الازدهار الاقتصادي لمكّة قبل الهجرة، دون أن يقدّم لنا الأدلة التاريخية المناقضة التي تفرضُ نفسَها. وهو لا يستطيع ذلك أصلاً، لأنه يبدأ برفض إجمالي لمصادر ما قبل التاريخ المسلم، موفراً على نفسه القيام بمراقبة وانتقاد مراجع **لامنس**، ذات القيمة المتفاوتة في الأغلب. يذكّر بوسكيه، استناداً إلى نقده وباختصار، بالشروط العامّة التي لا يمكنُ من دونها قيام رأسماليّة: وجود عملة، محاسبة (في قسمين)، مصارف، بورصات أسهم... وغيرها من الشروط المُفتَقدة في الجزيرة العربية الغربية، ظاهرياً. ثم يعاين تجارة مدينة أوروبية مهمّة، في العصر الوسيط، ويلاحظ أنها كانت منخفضة جداً. ويضيف: «أطلبُ الآن أنْ يُعاد النظر في ما كانت

---

(1) Bousquet, *Une Interprétation Marxiste de l'Islam*, p. 238.

(2) Bousquet, *Ibid.*, p. 241.

(3) Bousquet, *Ibid.*, p. 238.

عليه إنكلترا، لاهانس، البندقية، جنوى أو أوغسبورغ في العصر الوسيط، وأنْ تُقارن بمكّة في القرن السابع، في هذا الحجاز المرعب، إحدى أفقر مناطق الأرض اقتصادياً»[1]. ومن قبلُ، كان الكاتب نفسه في كتابه، *Les Successirns agnatiques mitigées* قد قام بمقارنة مماثلة، فكتب: «حتى نفهم مقدار الحجم المُطلق الذي كان يمكن أن ترتديه مبادلاتُ مكّة، لا بد من العلم أن التبادل السنوي للسلع المارّة عبر سان ـ غوتار في آخر العصر الوسيط... كان يمثّل 1250 طناً بالكاد، أي قطاراً أو قطارين من السلع. على سبيل الافتراض، لننسبْ إلى مكّة تبادلاً أقلّ بعشر مرات، وهذا ما يبدو مقياساً سخياً جداً، فيكون لدينا على هذا النحو 125000 كلغ من البضائع، أي حمولة أقل من ألف جمل سنوياً. وتالياً، كان يصل إلى مكّة، كأقصى حد، بين جملين وثلاثة جمال يومياً ووسطياً، وبدون شك أدنى من ذلك بكثير. وبدلاً من اتساع التجارة المكيّة، علينا أن نتمثّل تبادلاً صغيراً جداً، ومحدوداً»[2].

صحيح تماماً أنَّ **لامنس** يستعمل أحياناً اصطلاحات متطرّفة، عشوائيّة، من شأنها أن تُفضي إلى تضليل. وأن الكلام، ولو على سبيل رمزي بحت، على بورصة أسهم وأموال كثيرة في مدينةٍ تفتقر غالباً إلى الأرقام، يبدو لنا من قلّة الفطنة البيّنة. غير أنّ الشروط التي عدَّدها **بوسكيه** يمكن انطباقها جوهرياً على الرأسمالية، المأخوذة بالمعنى الحديث للكلمة، المعاصر للصناعة الكبيرة؛ وهي لا تسُوِّغ إسقاطَ **الرأسمالية التجارية** الناشئة من نمو الثروة في شكلها المتحرك. وعليه، لا ريب في أن التجار القُرشيّين كانوا قد راكموا في مستودعاتهم خيراتٍ وأرزاقاً من كل صنف، وأنهم كانوا يثمّرون تلك الرساميل بالتبادل، وبذلك يحصلون على المواد الاستهلاكية. ناهيك بأن من غير الأكيد أن مكّة ما قبل الهجرة قد جهلت تنظيمَ **الرأسمالية المالية**. كان الذهبُ متداولاً، أحياناً في شكله النقدي (كما يتعين أن نتوقّع بعد علاقاتهم الثابتة مع بيزنطة ـ الرّوم ـ وفارس)، وغالباً في شكل مسحوق (تبر) أو سبائك. وأما المحاسبة فيكفي أن نقرأ **القرآن** ـ فيبدو لنا برهانُ لامنس شديد

---

(1) Bousquet, *Ibid.*, p. 241.

(2) Bousquet, les Successions, agnatiques, p. 96.

السطوع ـ لكي نقتنع بوجود كتّاب محاسبة لدى المكيّين القُدامى[1]. ولكننا نرى أن جهل النظام المحاسبي العلمي لا يشكل دليلاً لا يقبل الدحض. وعليه، ليس نادراً أنْ نجد في الشرق تجاراً ماهرين، قائمين على رأس ثروات ضخمة اكتسبوها بكدحهم، وأنهم لا يجهلون العناصر النظرية الأولى للمحاسبة، وحسب، بل هم فوق ذلك شبه أميّين تقريباً. ثمّة إحساس فطري بالأعمال يدفعهم، مبكّراً، إلى التجارة، في عُمْر يكونُ فيه أوروبي لا يزال يحضر شهادة دروسه الابتدائية، ويعوّضهم عن التكوين النظري. لايبدو لنا، أخيراً، أنَّ التبادل كان منخفضاً جداً، كما يفترضه بوسكيه. لا شك أنَّ برهانه عبقري، ولكنّه يفتقرُ إلى الدقة. والحال، لوقمنا، على طريقته الخاصة، بحسابٍ صغير، نلاحظ أنَّ نتائجنا بعيدة من التوافق مع نتائجه.

من الوقاع المشهورة أن المدينة القرشية، الواقعة في «وادٍ غير ذي زرع» حسب تعبير القرآن بالذات (14/ 37)، كانت محرومة من الزراعة، وكان عليها أنْ تستورد كل أصناف المواد الغذائية لمعيشتها[2]. ومع التسليم بأن سكانها، ذوي الماضي البدوي الحيّ، كانوا ذوي حاجات قليلة عموماً، فلا بد لنا من الاعتراف بأن معيار معيشتها كان أرفع نسبياً مما كان عليه مستوى المعيشة في أي مكانٍ آخر من الحِجاز. وبما أن مكّة لم تكن قادرة على الاكتفاء الذاتي، فإنها كانت بحاجة إلى الاستيراد لأجل تموينها، استيراد حدٍ أدني من الحبوب والفواكه، من الخمر والمواد الغذائية الأخرى، نقدّره بلا مبالغة بمئة غرام للشخص يومياً. وحيث إننا نعلم الآن أن الإيلاف القرشي كان يضم 15 عشيرة كبرى، وأن مكّة كانت تضمّ أيضاً **الأحلاف**، اللاجئين، العبيد والأعاجم، فإننا نعتقد، مع البقاء ضمن تقديرات صحيحة أنَّ في الإمكان نخمين سكانها بعشرين أو خمسة وعشرين ألف نسمة[3] ومن ثَمَّ كان يلزمهم، إذاً، في أدنى تقدير رقميّ، تموين يومي يتراوح بين 2000 و3000 كلغ، أي حمولة عشرين بعيراً. وإذا تذكرنا الآن أنَّ عدد الزّوار،

(1) **القرآن**، 2/ 282؛ 18/ 47...

(2) **القرآن**، 28/ 57؛ 16/ 112، 2/ 126.

(3) قدّر الجيش المكّي في أُحُد بثلاثة آلاف رجل.

خلال المعرضين السنويّين الكبيرين، **العُمْرَة والحجّ**، غالباً ما كان أكبر من عدد المُقيمين، فسوف يكون سهلاً علينا تكوينُ فكرةٍ عن هذا الجانب من التبادل المكّي. ولنسرعْ إلى الإضافة أنَّ من البين تماماً عدم وجود - **هالات** - «أسواق مسقوفة مركزية»، وغياب الحراك اليومي بين «الرّيف» و«المدينة». ففي أثناءِ الأسواق الدورية، الأسبوعية ربما، على غرار ما كان يجري في النواحي الشرقيّة الصغيرة، كانت الحاضرةُ تتزوّد بالمواد ذات الضرورة الأوليّة، وكانت الفواكهُ والخضار تظهرُ فجأة... لكنْ من الواضح أنَّ ورود البضائع كان مهمّاً على مقدار سعةِ الأسواق.

وتالياً لا يمكننا أن نجاري بوسكيه في حساباته، ولا القول معه «كان يصلُ كحدٍ أقصى إلى مكّة، جملان أو ثلاثة جمال وسطياً، كل يوم، وأدنى من ذلك بكثير، بلا ريب»[1]. هذا التقدير، حتى لو كان دقيقاً، لما شكل في رأينا حجّةً دامغةً، لأنَّ المهمّ في التبادل ليس وزن السلعة بل قيمتها[2]. والحال، لئن تركنا جانباً مسألة التموين هذه، مع أنها قد تفسح مجالاً لتبادل ناشط جداً، واهتممنا بالتجارة بمعناها الدقيق، فإننا سوف نلاحظ أنَّ المكيين ما كانوا يشترون أو يبيعون إلاّ البضائع الثمينة جداً آنذاك: التوابل، العطور، المُرّ، التبر، الجلد، الحرائر... وكان يُفترض بتلك الصفقات التجارية أن تكون بالغة الأهميّة، حتى جعلت الروم يشنّون الحملة التي قادها آليوس غالوس (Aelius Gallus) سنة 24 ق.م.، على أمل «وضع اليد على تجارة العطور»[3]. وإن القرآن الذي تنتقدُ آياته باستمرار الروح التجارية لدى المكيّين، يسمح لنا بتقدير أهمية تلك التجارة الجامعة بين المتاجرة والديانة.

زدْ على ذلك أنّ حالة مكّة ليست فريدة. فهناك حواضر قوافليّة أخرى (البترا، الهجرا...) تدين بازدهارها للتجارة أيضاً. ويبينّ مثال **تدمر** أنَّ

---

(1) Bousquet, Les Successions agantiques mitigées, p. 96.

(2) هذه النقطة المهمة لا يمكنها أنْ تغيب عن فطنة بوسكيه. فهو نفسه يلاحظ، في معرض كلامه على التجارة الأوروبية في العصر الوسيط، أنّ الأمر كان يتعلّق ببضائع غالية، وليس بفحم أو معادن (م. ن.، ص 95).

(3) Kammerer, *Essai*, p. 451.

مدينةً صحراوية، تُجيد استغلالَ موقعها الجغرافي وتنظم تجارتها، تصل إلى امتلاك رساميل كبيرة.

على الرغم من مبالغات لامنس الفاضحة، نرى آخر الأمر أنَّ برهانه يحتفظ بقيمته. كان لا بد لأرباح فاحشة ونفقات محدودة نسبياً، أن تسمح للمكيّين بزيادة ثرواتهم المنقولة، وتكديس الممتلكات، وفي النهاية تحويل اقتصادهم البدوي إلى اقتصاد «رأسمالي».

ضميمة ثانية:
نظرات في مسألة الهِجرة

■ إنَّ وجهة النظر التي دافعنا عنها هنا، والتي تتعلّق بخصومة مكّة والمدينة سوف تتيح لنا فرصة إعادة النظر في مسألة الهجرة.

عندما قرّر **محمد** سنة 622 الفِرار من مدينة ولادته، بعد احتكاكات مع قومه، لينضمَّ إلى حفنةٍ من أتباعه اللاجئين في يثرب، التي اشتهرت منذ ذلك التاريخ باسم **المدينة**، مدينة (النبي)، سجّلتْ **هجرتُه** بدايةَ عصر جديد في تاريخ البشرية، تاريخ العالم المُسلم.

في الظاهر، لا شيء أسهل من تأويل الهِجرة. فالنبيّ، الذي أساء ذووه معاملته، واليائس من جعلهم يعتنقون التوحيد الذي يدعو إليه، حاول أن يكسب عربَ الخارج إلى جانب قضيّته. بعد عدَّة محاولات بائسة، آلَ به الأمر إلى إيجاد أتباع مؤمنين متحمّسين وموثوقين بين أهل المدينة. كان هؤلاء يشكّلون الأرض الطيبة القادرة على إعادة ما تتلقّى من بذار أضعافاً مضاعفة. فمنذ آمادٍ بعيدة، صقَلَهم الحماسُ الشديد لدى جيرانهم الأغنياء والمجرَّبين: **اليهود**؛ فكانوا الأكثر استعداداً بين عرب الحجاز لإسقاط الوثنيّة وتقبّل التوحيد المُسلم. فوق ذلك، كانوا منقسمين إلى حزبين متنافسين: **الأوس** و**الخزرج**، فكان يصيبهم الوهنُ الخطير، جرّاءَ الحروب الداخلية التي كانت تضعهم في مواجهة بعضهم البعض. وبسرعة، كانت القوّة العربية تتراجع في المدينة؛ وكان اليهود، سادة المدينة منذ أمد طويل، ينتهزون الفرصة المؤاتية التي ستسمح لهم باسترجاع السلطة. وهكذا، لم يتردّد المدنيّون، الضعيفون داخلياً، المُهَدَّدون من اليهود، والمطّلعون بواسطتهم على

الاعتقادات المسيحانية، في تبني قضية **محمّد** والوقوف إلى جانبه. وكانوا يأملون من جهة أن يردعوا بني إسرائيل عن إيذاء هذا النبيّ، الذي كان يدَّعي هؤلاء الأخيرون أن مجيئه سيكونُ شؤماً على العرب؛ ومن جهة ثانية، كانوا يرتجون الإفادة من مساعيه الحميدة لمصالحة الإخوة الأعداء وإحلال الوفاق في ما بينهم.

نادراً ما جرى إبرازُ أسباب أخرى سوى الأسباب المذكورة أعلاه. وهذه الأسباب استثمرها المؤلّفون بطرقٍ مختلفة؛ فكادت تكون تقريباً، الأسباب الوحيدة التي وقفوا عندها[1]، عندما لا يكتفون، على غرار أغلبية المؤلفين العرب، بأن يجعلوا أنفسهم الناطقين بلسان التراث الإسلامي[2].

لا ريب أنَّ الاعتقادات المسيحانية والتعاليم التوحيدية التي نشرَها اليهودُ في أوساط سكان المدينة من العرب، الذين كانت المصاعبُ الداخليّة تقضُّ مضاجعهم، قد أسهمت إسهاماً كبيراً في نجاح النبي في هذه المدينة. لكنْ، يبدو لنا أنَّ أسباباً أخرى لا تقل أهميّة عن الأسباب السابقة، كان لها

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، مادة **مدينة**، ج 3، ص 88؛ م. ن.، مادة **محمَّد**، ج 3، ص 695؛ ج. هل، **الحضارة العربية**، ص 20؛ بلاشير، **مشكلة محمد**، ص 87؛ و. مُوير، **حياة محمّد**، ص 117 وما بعدها؛غير أنَّ الخصومات بين الطائفِ ومكّة والمدينة، قلّما يُشدّد عليها، ص 109 (نشرة ت. هـ. وير)؛ يشدّد دي لاسي أوليارى في كتابه (Arabia before Muhammed, p. 17) على الصراع بين مكة والمدينة؛ لامنس، **مهد**، ص 265. يشدِّد هذا الكاتبُ على المصاعب الداخلية لعاصمة الإسلام المقبلة، التي جعلتها تنشد، بلا تردّد، «منقذاً قادماً من الخارج، فوق الأحزاب، وقادراً على فرض نفسه بلا منازع». غير أنه كتب في **يزيد الأول**: «دعاه إلى المدينة نَفَرٌ قليل من الأهالي، وفيها رأى محمّد نفسه أمام حذر السكان الآخرين... فكان على أنصاره أن يُدخلوه إلى المدينة وهم يشهرون الحِراب».

- *Mélange de la Faculté Orientale*, T. V., 1911, p. 199.

يبالغ هـ هيرشفلد، بلا حدود، في تأثير اليهود حتى أنّه صرَّح: «لا إسلام لولا الهجرة؛ ولا هجرة لولا يهود المدينة...» وكتب أيضاً: «من المحتمل جداً أن محمّداً لم يذهب إلى هذه المدينة إلاّ لأن يهوداً كانوا فيها، وكان يأمل أن يتعلّم منهم...». مع ذلك، يبينّ بعد قليل أنَّ التفاهم بين الحزبين، عشايا الهجرة، كان معرَّضاً للخطر الجدّي.

(H. Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des juifs de Médine*, p. 168 sq.).

(2) جرجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج 1، ص 66.

نصيبٌ كبير، وربما مباشر أكثر، في هذا النجاح. إن دراسة أكثر تمعّناً في النصوص، ستسمح لنا، على ما نأمل، بتوضيحها وتبريزها. لهذه الغاية، فلنتفحّصْ أولاً الأحداث الكبرى التي شكّلت مدخلاً إلى الهجرة، خصوصاً لقائي **العقبة**.

حقاً من الصعب اليوم تحديد التاريخُ الذي وُلدت فيه، فكرةُ مغادرة **محمّد** لذويه، واختمارها في دماغه. إنما نعلمُ أنه شرع، بعد فشله في إقناع قُريش، بدعوة الحاضرة الزاهرة، **الطائف**، إلى اعتناق أفكاره؛ الطائف التي كتب عنها **بلاشير**: «أنها كانت تبدو مُتاحة، لأنها كانت تضمُّ بعض الأشخاص المؤيدين، من قبل، للتوحيد»[1]. في الواقع، كما رأى **موير**[2] الأمرَ بنحوٍ جيّد، كان محمّد يأمل، بوجه خاص، خيراً من وراء ذلك الصراع بين الطائف والمتروبول (مكّة). لكنّنا رأينا مدى المهارة التي توسّلها المكيّون لتذليل تلك المصاعب. بنظر الثقفيّين، كان الرهانُ جدّياً والخطر كبيراً جداً. كما أنَّ محاولة **محمّد** كانت فشلاً تاماً. غير أنها تسمحُ لنا بإدراك المدى التاريخي لمناوراته التقريبيّة المقبلة.

حينئذٍ توجَّه النبيُّ إلى الأعراب (البدو) بهدف اكتسابهم إلى جانبهم. حتى الآن لم يكن لمختلف محاولاته لدى العرب الغرباء عن مكّة، سوى طابع ظرفيّ وفردي. فكان يفترصُ موسمَ الحجّ ليحاول إقناع بعض الزائرين الورعين بأفكاره. ومن الآن فصاعداً، ارتدت حركتُه مزيداً من الاتّساع وصارت أكثر تهديداً للقُرَشيّين. فكان يذهبُ شخصياً إلى خيام القبائل الكبرى ليقنعها **جماعياً** بأفكاره. لكنَّ ما كان يطلبُه ليس مجرّد إعلان الإيمان:

---

(1) Blachère, *Le Problème de Mahomet*, p. 87: هل يتعلّق الأمر، حقاً، برحلة قام بها بحرية؟ لا يبدو الأمرُ كذلك: فبعد وفاة عمّه أبي طالب، وجد نفسه وحيداً وبلا سند، معرّضاً لخصومة شديدة من جانب زعيم أسرته الجديد: **أبي لهب** (ابن سعد، **طبقات**، I، I، 141). ومن دون الذهاب إلى حد القول إنه طُرِد من الحاضرة، كما يلمّح ابنُ سعد، نرى من المهم أن نلاحظ أنه بعد عودته من الطائف لم يستطع الرجوع إلى مدينته إلاّ بحماية مُطعِم ابن عَدي الذي اضطر، لهذه الغاية، لتسليح جماعته. (ابن سعد، م. س.، I، I، 142).

(2) W. Muir, *Life of Mohammad*, p. 106.

كان يطالب، فوق ذلك، بالمعونة والحماية. هاتان الكلمتان تترددان كثيراً جداً تحت ريشة واضعي **السيرة**، فلا يمكن اعتبارهما من أَثَرِ بلاغةٍ عادية[1]. كان ذلك يعني وضع الصحراء بمواجهة الحاضرة، البدو بمواجهة الحَضَر. على الأقل، هكذا يبدو أنَّ القبائل قد فهمت عُرُوضَه. حتى إنَّ شيخاً بدوياً قالَ في معرض حديثه عن محمّد: «إنْ تمكَّنتُ من أخذه من قُريش، فسأقهرُ به العرب»[2]. كان المكيّون، من جانبهم، قد بدؤوا يخافون على نفوذهم، وكانوا يخشون أن يروا أية قوَّة قَبَلية تحلُّ محلّهم[3].

هذا التبدّل المهمّ في موقف **النبيّ** يستحقُّ التبريزَ؛ ويمكننا الاعتقاد أنّه أخذ يفكّرُ من الآن وصاعداً في محاربة قومه. باختصار، يمكننا القول إِنَّ **النبيّ**، مع متابعة دعوته، كان يبحثُ قبل كل شيء عن حليفٍ ضد مكة. لهذه الغاية، كان يعتمد اعتماداً طبيعياً على ما كانت قريشٌ تُثيرُ بقوّتها، من خصومات ومحاسداتٍ، لدى عرب الحِجاز الآخرين. وكما عرضنا سابقاً، كانت **المدينةُ** هي بلا شك الأكثر حظوةً باهتمامه.

من الضروري أنْ نلفت الانتباه، أولاً، إلى أنَّ قسماً من قبيلة الخزرج المُقاتِلة، فقط، كان قد بدأ باعتناق الإسلام. وهذا مهمّ جداً لأنّه يسمح بتقدير قويم وصحيح لتأثير العامل اليهودي المُبالغ فيه غالباً، في اعتناق المَدَنيّين للإسلام. الواقع أن النبيَّ كان قد حاول عَبَثاً، عشيَّةَ يوم **البُعاث**، أنْ يجتلب إلى جانبه جماعةً من الأوسيّين الآتين لتوسّل تحالف قُريش ضد الخزرج[4]. والحال، من الواضح جداً أن الأوس كانوا أكثر استعداداً من خصومهم لتقبّل أفكار **محمّد** التوحيديّة، وأنهم كانوا متحالفين مع اليهود. لكنَّ النبي، في ذلك الوقت، كان لا يزال ضعيفاً جداً، ومعزولاً كثيراً، حتى تُفكر هذه الفئة المَدَنيّة بالوقوف ضد القُرَشيّين، بينما كانت قد جاءتهم طالبة عونَهم. غير أنَّ الوضع أخذ يتغيَّر بحساسية، بعد عدَّة سنوات. إِذْ

---

(1) ابن هشام، **سيرة**، ج 2، صص 23 وما بعدها.

(2) ابن هشام، **سيرة**، ج 2، ص 26.

(3) ابن هشام، سيرة، ج 2، ص 20 .**ملاحظ عربية**، 17؛ **والله ما نأمنُ أنْ يبتزونا أمرنا**.

(4) السَّمهودي، **خلاصة**، ص 90؛ ابن هشام، **سيرة**، I، ص 29.

كان **محمَّد** قد أخذ يتحدَّى القوَّة القرشيّة ويفشلها، بعدما عجزت عن وضع حدّ للدّعوة. وعليه، فإن الخزرج الذين غُلبوا في معركة **البُعاث**، إنّما كانوا يبحثون عن حليف قدير على استرجاع التوازن واستتبابه لمصلحتهم. لم يكن في إمكانهم الاعتماد على مساعدة اليهود الذين ذبحوا أطفالهم الموضوعين لديهم كرهائن، بلا فطنة. وتالياً، انتهزوا الفرصة لبدء محادثات مع محمّد وعقد اتفاق معه كان يمكنه تحسين وضعهم بنحو ملموس، على الرغم من بعض المخاطر. حلَّل **تورآندري** الوضع بدقّة، عندما كتب: «على الرغم من أنَّ محمَّداً لا يُعَدُّ في عداد تجار مكة الأثرياء والأقوياء، فقد كان له، مع ذلك، سُلطانٌ ما، وأنصار ليس عددهم بالقليل؛ وتالياً، كان في مستطاعه أنْ يصبح في يثرب عاملاً حاسماً في الحرب الأهليّة»[1]. والحال، لم يكن **الخزرج** يريدون أن يجتذبوا إلى جانبهم داعياً دينياً، نبيّاً مُلهماً، بقدر ما كانوا يريدون **حليفاً سياسياً**، قائداً ناشطاً قادراً على استرجاع الوضع الداخلي، المعرَّض للخطر الجدي، وقلبه لمصلحتهم[2].

ولم يكن في إمكان محمد، من جانبه، إلاّ أن يربح في المبادلة. فبعدما يئس من كسب قومه إلى جانب عقيدته، وجد لدى الخزرج حليفاً قويّاً سيعرف كيف يستثمر عقليّته القَبَليّة الساذجة. فلنتفحَّصْ الوقائعَ، بالأَولى.

بعد سنوات من دعوته العامة، لم يعد **محمَّد** مجهولاً. ففي مناسبة الحجِّ الذي كان يجتذب، سنوياً، عدداً كبيراً من الزوّار، كان يسعى إلى كسبهم إلى جانب قضيّته. إذ إنه كان، في أثناء مفاوضاته الأولى مع الخزرج، ذا شهرةٍ مُطبِقة على قسم من الحجاز. ففي المدينة، بنحو خاص، كان قد جرى الحديثُ عنه قبلَ الهجرة بخمس سنوات، على ما ورد في المأثور[3]، عندما قدم وفدٌ من الأوس متوسّلاً الحلف مع القُرشيّين. لكن حزبه في هذه الفترة

---

(1) Andrae, *Mahomet*, p. 134.

(2) cf. *Enc. de l'Islam*, III, p. 695:

يرى **بوهل** أن محمّداً هاجر إلى المدينة بدعوةٍ من سكانها، وعندنا أن الخزرج، وحدهم، هم الذين كانوا قد توسَّلوا تحالفه، وناشدوه أن يأتيهم.

(3) السَّمهودي، **خلاصة**، ص 90؛ ابن هشام، **سيرة**، II، 29؛ الطَّبري، **تاريخ**، I، 1208.

كان لا يزال ضعيفاً جداً، وكان هو ذاته لم يكدْ يخرجُ من العتمة، كما ذكرنا أعلاه. نحو 620، كانت الأمورُ قد تبدَّلت. ففي مكّة نفسها، كان هناك حوالى 150 من أتباعه الصادقين والمصمّمين، منهم قُرَشيّان بارزان جداً: **أبو بكر وعُمَر**[1].

يروي لنا واضعو **السيرة** أن **النبيّ** التقى ستة أشخاص من الخَزرج، فدعاهم، كعادته، لاعتناق الإسلام. فسارعوا إلى الانتساب للدين الجديد تحت تأثير الوعود المسيحانيّة (**المشيحانية**: Messianique). والحال، إذا تفحَّصنا اللائحة المضطربة للأسماء التي أوردها **ابنُ هشام**، فسنلاحظ أنَّ ثلث المجموعة المعنيّة كانت تنتمي إلى عائلة بني النّجار[2]، وهي عشيرة خزرجيَّة قوية، ذات صلات قرابة رحميّة مع النبيّ. لم يكن أيُّ أوسيّ حاضراً[3].

كما يقول لنا المأثورُ إن الخزرجيّين الستّة عملوا على نشر شُهرة **محمّد** في يثرب[4]. وفي العام التالي، قدم 12 يثربيّاً ليقسموا له يمين الولاءِ والإخلاص. وقعَ اللقاءُ في **العَقَبة**، وحمل الميثاقُ المعقودُ، الذي ما كان ينصُّ بعدُ على محاربة الوثنيّين، اسم «**حلف النّساء**». والحال، من أصل 12

---

(1) كان عدد المهاجرين إلى الحبشة قد بلغ 83، حسب ابن هشام (**سيرة**، I، 300)، وبلغ 101 في الهجرة الثانية حسب ابن سعد (**طبقات**، I، I، 138). ونجهلُ العدد الصحيح للمهاجرين إلى المدينة. يحدّد بلاشير، استناداً إلى ابن اسحاق، هذا العدد بـ 69 شخصاً (*Problème de Mahomet*, p. 88). ويذهب هـ. هل (H. Hell, *Arab Civilization*, p. 20) وفيليب حتي (**تاريخ العرب**، ص 116) إلى تحديده بمئتي شخص. إن مصدرنا الرئيس، ابن هشام ـ ابن إسحاق، يقدّم لائحةً بنحو 70 اسماً، من دون إيضاح العدد. يبدو لنا ابن سعد أقربَ إلى الحقيقة، حين يشير إلى رقم تقريبي، حوالى 150 مهاجراً (**طبقات**، I، II، ص 1).

(2) ابن هشام، **سيرة**، II، 30؛ الطّبري، **تاريخ**، I، 1209 وما بعدها. **النجار** يعني حرفياً *charpentier, menuisier*: وعندنا أن اسم عائلة كهذا يبدو مدهشاً في مجتمع شديد الازدراء للأعمال اليدوية.

(3) ابن سعد، (**طبقات**، I، I، ص 146 وما بعدها) يقدّم ثلاث لوائح متباينة ولائحة متغايرة؛ لكنَّ اللائحة التي تبدو الأكثر ثقةً، تحمل أسماء ستة من الخزرج، منهم اثنان من آل **النجّار**.

(4) ابن هشام، **سيرة**، II، 31؛ ابن سعد، م. س.، I، I، ص 146.

مبعوثاً، كان يوجد 10 من الخَزْرَج، منهم 3 من بني النّجار، واثنان من الأوس[1]. لا ريبَ أن الأوس، المتأثرين بالدعاية الخزرجيّة، تعيَّن عليهم إرسال مبعوثين لسبر أغوار نوايا مُحاورِهم المكّي. وعليه، نرى أنَّ الأوس أظهروا على الدوام معارضةً للتحالف مع محمَّد. وفي مجرى اللقاء الثاني، المعقود في العقبة، العامَ التالي، كان حاضراً 11 من الأوس فقط، من أصل وفد قوامه 75 شخصاً، بينهم 11 من بني النجار[2]. زدْ على ذلك أنَّ الوفد كان خزرجيّاً وكان يجري التخاطب معهم بهذه الصفة[3]. وأما الأوسُ، الذين من المحتمل أن يكون عددُهم قد زِيدَ لمقتضياتِ الأمر، فلم يكونوا يمثّلونَ إلاّ بعض العائلات. يبدو لنا من الصعوبة بمكان التسليم بأن حلفاً معقوداً مع طرفٍ ثالث، من قبل فئة، يمكنُ القبولُ به بدون مناقشة ولا حيطة من الفئة المخاصمة، حتى عندما يُعقد هذا الحلف في زمن سلام أو بالأحرى في زمن هدنةٍ. إلى ذلك، يؤكّد العددُ الضئيلُ من الأوس وجهةَ النظر هذه. لكن إشارةً دقيقةً من ابن هشام تبدو لنا حاسمةً. إذ كتبَ: إن **أوسَ ـ الله** (بدلاً من **أوس اللات**) رفضوا أول الأمر اعتناقَ الإسلام، وبقوا على الوثنيَّة، حتى بعد الهِجرة وأيّام بَدْر وأُحُد والخندق[4].

إن معارضةَ الأوس هذه للإسلام تعودُ، بلا ريب، إلى الخلافاتِ المُزمنة مع الخزرج. لكنْ، يبدو لنا أن عاملاً لا يقلُّ أهميّةً عن ذلك، كان يعمل ضد اتفاقٍ مع محمَّد، نعني **تحالفهم مع اليهود**[5]. الواقع، في أثناء لقاءِ العقبة الثاني، نسمع زعيماً أوسيّاً يقول للنبيّ: هناك أواصر تشدُّنا إلى اليهود وننوي قطعها[6]. إن هذه العبارة المنطوقة عشايا الهِجرة، يمكن أن

---

(1) ابن هشام، م. س.، II، 31 وما بعدها؛ متغيّرة عند ابن سعد: اثنان من آل **النجّار**.

(2) ابن هشام، م. س.، II، 41، 53 و55.

(3) ابن هشام، م. س.، II، 41، 47.

(4) ابن هشام، م. س.، صص 37، 38 و39.

(5) نرى الأوس يتوسطون لدى النبيّ لمصلحة حلفائهم، بني قُرَيظة (ابن سعد، **طبقات**، II، I، 54؛ را: T. Andrae, *Mahomet*, p. 155).

(6) ابن هشام، **سيرة**، II، ص 42. بنو النجّار، المساندون الأساسيون **لمحمّد**، هم **تيمُ الله** (ابن سعد، **طبقات**، I، I، ص 34) بدلاً من **تيم اللاّت** (دائرة المعارف الإسلامية، III، ص 87)، المُعارضين **لأوس ـ اللات** (الطَّبري، **أخبار**، سلسلة I، ص 1220) ■

تبدو للوهلة الأولى غريبة تماماً حتى لا نقول منحولة، لأن الإسلام المولود في ذلك الحين لم يكن متعارضاً بعدُ مع اليهود، بل على العكس كان يبذل جهده لاجتذابهم إليه. في الواقع، جاء التعارض من وراء مكة. كان يهودُ المدينة يشكّون في صحّةِ رسالةِ **محمَّد** وكانوا شديدي الحماس لإثبات جهله. كتب **هيرشفلد**: «للاقتناع بحقيقة أقوال **محمّد**، قرّر سكّانُ مكّة إرسالَ بعثةٍ إلى أحبار اليهود في المدينة، الذين كانوا يُعتبرون أعلى مرجعية على الصعيد الديني». فطرح المبعوثون المكيّون، المتعلّمون على أيدي اليهود، ثلاثةَ أسئلة على **محمّد**. فجاءَت الأجوبة في السورة 18[1]. «لكنَّ الاهتمام انصبَّ بقوَّةٍ على شخص **محمد** في المدينة، ولم يكن اليهود من أولئك الذين لا يكترثون به كثيراً. ولإرضاء فُضولهم، أرسلوا من لدنهم رُسُلاً إلى مكّة لفحص الوضع»[2]. لم تمرّ محاولات المقاربة والاستطلاع تلك من دون إثارة بعض المصادمات العنيفة أحياناً. حتى إن سخريّة حادّة من النبيّ تسبَّبتْ في إقالة حاخام المدينة[3].

لذا نرى أنَّ الوضع كان متوتّراً بين الطرفين، قبل الهِجرة بثلاث أو أربع سنوات. ولئنْ كانَ النزاعُ لما يَصِلْ إلى حد الكلام على عداوةٍ بيّنة ومُعلنة، فذلك لأن الطرفين كانا يأملان إن لم نَقُلْ **هدنة**، فعلى الأقل **تسوية**. غير أنَّ خصومةً كانت تعمل دواماً على فصل اليهود عن المسلمين، الأمر الذي يجعلنا نفهم لماذا كان المستجدّون الأوسيّون يتحدَّثون عن قطع أواصر الصداقة التي كانت تربطهم ببني إسرائيل.

وهكذا، عند وصول **محمّد** إلى المدينة، لم يكنْ قد حظي، إطلاقاً،

---

(1) ـ ابن هشام، **سيرة**، I، ص 189.272 H. Hirshfeld, Hist. des juifs de Métine, p. .
ـ **القرآن**، 17/85؛ الطّبري، **تفسير**، 15، 97 وما بعدها؛ البيضاوي، **تفسير**، I، ص 710.

(2) H. Hirschfeld, *Ibid.*, p. 191.
كان من عادة اليهود أن يضعوا «صُمُوغاً» للنبيّ: **سيرة**، II، 135، 138؛ **القرآن**، 3/ 93؛ البيضاوي، م. س.، I، ص 220؛ هيرشفيلد، م. س.، ص 190، ملحظ 1.

(3) H. Hirsehfeld, *ibid.*, p. 192.

بكل أصوات التأييد، كما يُستفادُ من الحديث[1]. فالأمر معكوسٌ تماماً، إذ كان يقفُ ضده ـ فضلاً عن الحياد العدائي للأكثرية الكبرى من الأوس وحلفائهم ـ اليهودُ وكل المطامع المحليّة التي كانت تشعرُ أنّها مهدّدة، حزبُ «المنافقين» و«القلوب المريضة»، وبالأخص المعارضة العلنية لزعيم الخَزْرَج عبدالله بن أُبَي[2]. ولئنْ تمكّن **محمّد**، مع ذلك، من التثبّت، آخر الأمر، من أنَّ له اليد العليا على كل نشاطات الحاضرة، فإنّ ذلك كان له بفضل مساعدة عائلة بني النجار القوية، تيم اللاّت، التي لا يمكننا تكبير دورها على نحوٍ كاف، أكثر.

رأينا أنَّ بني النجّار كانوا، خلال كل لقاءٍ بين المدنيّين و**النبيّ**، هم

(1) يدلُّ موقفُنا على أن النبيَّ، لدى وصوله إلى المدينة، ما كان يحظى إلاّ بسلطة مُجادَلٍ فيها ونسبيّة. كذلك من دون تشكيك بصدقيّة العهد الذي حدَّد به علاقات التكافل بين المؤمنين وموقفهم من المشركين واليهود، نقدّر أنّه جرى قبل الهجرة بعامين، وأنه ربما كان معاصراً لتغيير **القبلة** وبالضبط قبل بدر. في هذا العهد يُلاحظ أن سلطة محمّد قد توطّدت كثيراً. ويعلن فيه «ان اليهود سينفقون [على الحرب] مع المسلمين ما دام هؤلاء في حالة حرب... وأن أحداً منهم لن ينطلق [إلى الحرب] من دون إذن محمد...» (R. Blachère, *Le Pb. de Mahomet*, p. 97). إن مشاركة اليهود هذه في نفقات الحرب وهذا الإذن الذي ينبغي عليهم أن يطلبوه لأجل تحرّكهم، يدّلان على أن النبي كان يتصرّف كسيّد مهيمن. هناك مقطع آخر من العهد ذاته يزيد من إقناعنا، إذ نقرأ فيه: «لن يحمي مُشرِك مالاً قرشياً ولا نفساً، ولن يعترض على عمل مؤمنٍ ضده [ضد المال أو النفس]. ابن هشام، **سيرة**، II، ص 96. وتالياً، كانت الحرب على مكّة قد أُعلنت في ذلك التاريخ، وهو أمرٌ كان المساعدون يمقتونه ويكرهون القيام به خصوصاً في الأزمنة الأولى التي تلت الهجرة (ابن هشام، **سيرة**، II، 183، 186؛ ابن سعد، **طبقات**، II، 1، 2 و6؛ بلاشير، **محمّد**، 105). ويرى **حميدُ الله** أن هذا العهد كان يضمُّ نصّين مدموجين، أحدهما قبل، وثانيهما بعد انتصار بدر (غودفروا ـ دومبين، **محمّد**، صص 118 وما بعدها).

(2) تدخّل هذا الرجلُ لمصلحة بني قَينقاع وكسبَ قضيّتهم (ابن سعد، م. **س.**، II، I، ص 19). وعندما أشار **محمّد** على بني النضير بمغادرة المدينة، دعاهم **ابن أُبَيّ** إلى الثورة ووعد بأنْ يمدَّهم بألفي رجل محارب (ابن سعد، م. **س.**، II، I، ص 41). في المدينة، كما كتب ت. آندري: «كان قسم كامل من السكان، بدءاً باليهود، متردّداً تجاه النبيّ، أو مخاصماً له بصراحة». (ت. آندري، **محمّد**، ص 151)؛ (cf. Muir, *Life of Mohammad*, éd. Weir, p. 180 sq).

الأكثر تمثيلاً. لدى وصوله إلى المدينة، بعد إقامة قصيرة في الضواحي الجنوبية للمدينة، استدعى محمّد «أخواله» الذين هبّوا لاستقباله والسيف في أيديهم، على ما يقول لنا السّمهودي. وفي رواية أخرى أنهم قالوا له، ولرفيقه الصدّيق **أبي بكر**: لا تخافوا، تقدّموا آمنين ومُطاعين[1]. قلة ثقة، حاجة إلى حماية، استعراض قوّة لتخويف المستائين وحزب المعارضة؟ لا نستطيع توضيح الأمر كثيراً. زدْ على ذلك، أنّه حين ترك لناقته، بحذاقةٍ، أمرَ اختيار المكان لداره الجديدة في المدينة، إنما توقّفت بمصادفة عجيبة في حي بني النّجار، وبَرَكت فوق أرض يملكها يتيمان من هذه العائلة بالذات[2]. وينقل السمهودي روايةً أخرى، تفتقر إلى الثقة، لكنها لا تفتقر إلى الدلالة. كانت مختلف العشائر قد تنازعت شرفَ استقبال **النبيّ**، فقال: «تقديراً لأخوال عبد المطلب، سأختار داراً عندهم»[3]. أخيراً، عند وفاة زعيم بني النجار، ممثلهم لديه، رفض النبيّ أنْ يعينّ خلفاً له؛ وحين تذرّع بروابط القرابة معهم، إنما انتزع هذا الحق بكل بساطة، فصار على هذا النحو زعيمَ هذه العشيرة القوية من الخَزرج[4].

إن هذه المجموعة من الوقائع مضطربة بشكل كافٍ، ونحن نرى أننا قادرون على التأكيد أن **محمداً** رأى، بفضل بني النجّار، أبوابَ المدينة تنفتح أمامه. لا شك أنّه كان يحظى بتعاطف قسم كبير من عرب المدينة هذه، نظراً لعداواتهم مع قُريش؛ ذلك التعاطف الذي سهّل كثيراً، من جهة أخرى، مهمّته ورسالته. لكنَّ مساعدة بني النجّار كانت ضروريةً له: لقد كانت خشبةَ خلاصه.

فبعدما يئس من البدو ومن المناوشات مع عشيرته الأقربين، لم يتردّد محمّد في الاستنجاد بأخواله في المدينة وطلب حمايتهم. فاستجابوا لنداءِ

---

(1) السمهودي، **خلاصة**، ص 97.

(2) ابن هشام، **سيرة**، II، 89؛ الطبري، **أخبار**، I، I، 1259.

(3) السمهودي، **خلاصة**، ص 98؛ را: ابن سعد، طبقات، I، I، 158.

(4) ابن هشام، سيرة، II، ص 101. وُضع عندهم ابنه ابراهيم للرضاعة (ابن سعد، م. س.، I، I، 87).

الدم، وقدّروا من جهة كل الوزن الذي كان القادمُ الجديد قادراً على إلقائه في النزاع الداخلي الذي كان يضعهم في مواجهة الأوس، وفهموا من جهة ثانية، مغزى كل المكاسب الناجمة عن إقامته النهائية بينهم على حساب منافستِهم الدائمة: **مكّة**، فتفاوضوا معه بالاتفاق مع حلفائهم ومواليهم.

إن مبايعة مجمل المدنيّين، ولو متأخرةً، تبدو نابعة من هذا الهاجس الأكبر: التخلّص من وصاية القُرَشيين. فالمصاعبُ الداخلية التي كانت المدينة تتخبّطُ فيها، كانت قد أخّرت تطوّرها لدرجة أنّها لم تكد تصل إلى طور الحاضرة. فهي مكوَّنة من تجمّع عشائر متنافرة، بالغة التفكك، نادراً ما تعي ذاتها كوحدة معنوية وقوميّة (نسبة إلى **قوم**). وبينما كانت مصالح الأحزاب المتنازعة، الأكثر حيوية، على المحك، كانت هذه الأحزاب تواصل تمزّقها على أخطر نحو. وحدها المصاعب والعقبات الوافدة من الخارج، كانت تطوي الحاضرة على ذاتها وتوقظ فيها الشعور بوجودها الذاتي المحض. وعندما أفضتْ اندفاعةُ مكّة المجنونة إلى تفتيح عيونها، أخيراً، كانت تسير في الطريق إلى دمارها. إن التماسكَ بين عناصر متنافرة إلى هذا الحد، لا يمكنه أن يجري عن طريق الاستيعاب التدريجي، بل عن طريق المعارضة والتصفية. هكذا كان عملُ **محمّد** في **المدينة** التي مدَّتْ له يدَها لأجل خلاصهما المتبادل ■

ضميمة ثالثة: ملاحظ عربية (Notes Arabes)

1 ـ فلا تقبروني، إنَّ قبري محرّمٌ   عليكم؛ ولكنْ أبشري أمّ عامرِ

2 ـ أبيضُ الوجه! بيَّضَ اللّهُ وجهَه!

بيضُ الوجوهِ، كريمةٌ أحسابُهم   شُمُّ الأنوفِ، من الطرازِ الأوّلِ

3 ـ صانَ ماءَ وجهه!

4 ـ فكان مجنّي دونَ مَنْ كنتُ أتّقي   ثلاث شخوصٍ، كاعبانِ ومُعْصِرُ

5 ـ قومي، هم قتلوا أميمَ، أخي،   فإذا رميتُ أصابَني سهمي

6 ـ اذهبي عند فلانٍ وانجبي.

7 ـ فهم السُّعاةُ إذا العشيرةُ أفظعتْ   وهم فوارسُها وهم حُكّامها

8 ـ لم يكنْ كالسيّدِ في قومه   بل ملك دين له بالحقوق

9 ـ وإني وإنْ كنتُ ابن سيّد عامرٍ   وفارسَها المشهورَ في كل موكبِ

فما سوّدتني عامرٌ عن وراثةٍ   أبى اللّهُ أنْ أسمو بأمٍ ولا أبِ

ولكنّي أحمي حماها، وأتّقي   أذاها، وأرمي مَنْ رماها بمنكبي

10 ـ وباللاّت والعُزّى ومَنْ دانَ دينَها   وباللّه، إنَّ اللّهَ منهنَّ أكبرُ

11 ـ وسار بنا يغوثُ إلى مُرادٍ   فناجزناهُمُ قبلَ الصَّباحِ

12 ـ إما سألتَ فإنّا مَعْشَرٌ نُجُبٌ   الأَزْدُ نسبتنا والماءُ غسّانُ

13 ـ نؤدّي **الخَرْجَ** بعد **خِراج** كسرى   وخَرجِ بني قريظةِ والنَّضيرِ

14 ـ ذَهبتْ قُرَيشٌ بالمكارمِ كلِّها   واللؤمُ تحت عمائمِ الأنصارِ

15 ـ فكعبةُ **نجرانَ** حَتْمٌ عليكَ   حتى تُناخي بأبوابها

16 ـ فإنْ كنتَ لا تستطيعُ دَفْعَ منيّتي فدعْني أُبادرها بما ملكتْ يدي
فلولا ثلاثٌ هُنَّ من لذَّةِ الفتى وجدِّكَ لم أحفلْ متى قام عُوَّدي
فذرني أُروّي هامتي في حياتها سنعلم إنْ مُتنا غداً، أيّنا الصَّدي

17 ـ واللّه ما نأمنُ أن يبتّزونا أمرَنا.

ثَبَتُ الكتبِ الواردة

I ـ بالعربيـة:

* ■ **ابن جُبير**: **رحلة**، نشرة و. رايت ودي كوج، ليدن، 1907.

ابن خرداذبه: **كتاب المسالك والممالك**، ن. ن، ليدن، 1889.

ابن رشـد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جزءان، منشورات الحلبي، القاهرة، 1335هـ.

ابن سعد: **كتاب الطبقات الكبير**، نشرة اد. ساشو، ليدن، 1905 وما بعدها.

ابن قُتيبة: **كتابُ المعارف**، القاهرة، 1300هـ.

ـ **كتاب الإمامة والسياسة**، القاهرة، 1343هـ.

ابن الكلبي: **كتابُ الأصنام**، دار الكتب، القاهرة، 1924.

ابن منظور: **لسان العرب**، 20 جزءاً، بولاق، 1300هـ.

■ أبو الفَرَج الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، 20 جزءاً، بولاق، 1285هـ؛ دار الكتب، القاهرة، 1927م (صدر عنها 12 جزءاً)، نحيل إلى طبعة بولاق، إلاّ عند الإشارة المعاكسة.

■ **الأزرقي**: **أخبار مكّة**، جزءان، المطبعة المجيدية، مكّة، 1352هـ؛ انظر أيضاً **وستنفلد**. نُحيل إلى طبعة مكّة، إلاّ عند الإشارة المعاكسة.

■ الألوسي: **بلوغ الأرَب في معرفة أحوالِ العرب**، 3 أجزاء؛ المكتبة الأهلية، القاهرة، 1924م.

■ أحمد أمين: **فجر الإسلام**، منشورات لجنة التأليف، القاهرة، 1928.

❀ ❀ ❀

■ البُخاري: **الصحيح**، مع تعليق للقسطلاني الأنصاري، 12 جزءاً، المكتبة المَيْمنيّة، القاهرة، 1326هـ.
■ البستاني، ب: **الشعراءَ الفُرسان**، دار المكشوف، بيروت، 1944.
■ البلاذري: **كتاب فُتوح البلدان**، القاهرة، 1901.
■ البَلخي: **كتاب الخلق والتاريخ**، تر. فرنسية، لرو، باريس، 1901.
■ التهانوي: **كتاب كشّاف اصطلاحات الفنون**، جزءان، كلكتا، 1862.

❁ ❁ ❁

■ الجاحظ: **البيان والتبيين**، 3 أجزاء، القاهرة، 1332هـ.
■ **الجلالين** (تفسير): **القرآن**، تفسير جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي، القاهرة، 1946.

❁ ❁ ❁

حسين، طه: **في الأدب الجاهلي**، لجنة التأليف، القاهرة، 1927.

❁ ❁ ❁

زيدان، جرجي: **أنساب العرب القدامى**، منشورات الهلال، القاهرة، 1906.
- **تاريخ التمدّن الإسلامي**، منشورات الهلال، القاهرة، 1935.

❁ ❁ ❁

السمهودي (أبو الحسن): **خلاصةُ الوفا بأخبار دار المصطفى**؛ بولاق، 1285هـ.

❁ ❁ ❁

الطبري: - **جامع البيان في تفسير القرآن**، 30 جزءاً، منشورات الحلبي، القاهرة، ب. ت.
- **أخبار**، نشرة دي كوج، ليدن، 1879 وما بعدها.

❁ ❁ ❁

الميداني: **مجمعُ الأمثال**، جزءان، بولاق، 1284هـ.

❁ ❁ ❁

النُّويري: **نهايةُ الأرب في فنون الأدب**، القاهرة، 1923 وما بعدها.

❁ ❁ ❁

ياقوت: **مُعجم البلدان**، منشورات وستنفلد، ليبزيغ، 1866.

❁ ❁ ❁

II ـ بالأجنبيـة:

ALGRAIN, R: art. *Arabie,* in *Dict, d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* coll. 1158-1339, t. III.

ANAWATI; voir GARDET.

ANDRAE, Tor: *Mahomet, sa vie et sa doctrine,* A. Maisonneuve, Paris, 1945.

- *Les Origines de l'Islam et le Christianisme,* A. Maisonneuve, Paris, 1955.

ARON, Raymond: *Intr. à la Philosophie de l'histoire,* Gallimard, Paris, 1948.

❀ ❀ ❀

BASTIDE, R: *Eléments de Sociologie Religieuse,* A. Colin, Paris, 1947.

BERTRAM, Theo.: *Les Arabes,* Payot, Paris, 1946.

BLACHÈRE, R.: *Le Coran,* Introduction, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1947.

- *Le Coran,* Traduction, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1949-1951.
- *Le Problème de Mahomet,* P.U.F. Paris, 1952.

BLONDEL, ch.: *La Personnalité,* in *Nouveau Traité de Psychologie,* t. VII, fasc. 3, pp. 97-133, P.U.F., Paris, 1949.

BOUSQUET, G.-H.: *Les Successions agantiques mitigées* (II[e] partie, Des Successions musulmanes), P. Geuthner, Paris, 1935.

- Une interprétation marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien, *Hespésis,* vol XLI, pp. 231-247.
- Observation Sociologique sur les ι riginen de l'Islam, *Studia Islamica,* pp. 61-87, fasc, II, 1954.

BRILLANT, M. et AIGRAIN, R.: *Histoire des Religions,* sous la direction de..., 5 vol., Bloud et Gay, Paris, 1953-1957.

BRUNSCHVIG, R.: *Les Faires à travers l'Islam,* Recueil de la Société J. Bodin, V, 1953.

BURCKHARDT: Voyages en Arabie, 3 vol., trad. fr., Paris, 1835.

❀ ❀ ❀

CAETANI: *Annali dell'Islam,* Milan, 1905.

CHARLES, P.-H.: *Le Christianisme des Arabes Nomades sur les limes,* Leroux, Paris, 1936.

CHEIKHO, L.: *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam,* Imprimerie chatholique, Beyrouth, 1890.

CHELHOD, J.: *Le Sacrifice chez les Arabes,* P.U.F., Paris, 1955.

- Le monde mythique arabe, *Journal de la Société des Africanistes,* t. XXIV, fasc. I, Paris, 1954.
- La Baraka chez les Arabes, *Revue de l'Histoire des Religions,* Paris, 1955.

CONTI ROSSINI, ch.: Expéditions et Possessions des Habašat en Aravie, *Journal Asiatique,* 11[e] série, t. XVIII, 1921.

COON, C. S.: *The Races Europe,* New-York, 1939.

CUVILLIER, A.: *Intr. à la Sociologie,* A. Colin, Paris, 1939.

- *Manuel de Sociologie,* 2 vol., P.U.F., Paris, 1950.

DAVY, G.: Voir Moret.
- *Sociologie Politique,* J. Vrin, 1950.
Defontaines, P.: *Géographie et Religion,* Gallimand, Paris, 1948.
De Lacy O'Leary: *Arabia before Muhammad,* London, 1927.
Delmar, J.: *Personne et Individu, Personnalité et Individualité,* Montpellier, Imp. de la Charité, 1946.
DHORME, E.: *L'Evolution religieuse d'Israël,* t. I: La religion des hébreux nomades, Nouvelle Société d'éditions, Bruxelles, 1937.
DOUGHTY: *Arabia Deserta,* trad. fr., Payot, Paris, 1949.
DOUTTÉ: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord.* Jourdan, Alger, 1909.
DOZY: *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes,* J. Muller, Amsterdam, 1845.
DUSSAUD, R.: *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam,* P. Geuthner, Paris, 1955.
Encyclopédie Hastings, art. Allah, Arabes, God, Holiness.
Encyclopédoe de l'Islam, art. Allah, Arabie, Basra, Kor'ân, Kufa, Madina, Makka, Mohammad.
H.-P. Eydoux: *L'Homme et le Sahara,* Gallimard, Paris, 1943.
B. Farès: *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam,* A. Maisonnneuve, Paris, 1932.
H. Field: *The Anthropology of Iraq,* Cambridge, Massachusetts, 1951.
L. Gardet: Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui, *Ibla,* 1er trimestre 1944.
- *La cité musulmane, Vrin,* Paris, 1954.
- et Anawatî: *Introduction à la théologie musulmane,* Vrin, Paris, 1948.
M. Gaudefroy-Demombynes: *Le Pèlerinage à La Mekke,* Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etude, t. 33, P. Geuthner, Paris, 1923.
- *Mahomet,* Albin-Michel, Paris, 1957.
H.-A.-R. Gibb: *La Structure de la pensée religieuse de l'Islam* (en tête: Institut des Hautes Etudes marocaines. Notes et Documents, fasc. VII), Larose, Paris, 1950.
- The evolution of Governement in early Islam, *Studia Islamica,* pp. 15-18, fasc. IV, 1955.
- *Les tendances modernes de l'Islam,* Librairie orientale et américaine, Paris, 1949.
R. Girod: *Attitudes collectives et relations humaines,* P. U. F., Paris, 1953.
A.-M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna,* Desclée Brouwer, Paris, 1938.
I. Goldziher: *Le dogme et la loi de l'Islam,* P. Geuthner, Paris, 1920.
G. Gurvitch: *La vocation actuelle de la sociologie,* P. U. F., Paris, 1947.
J. Hell: *The arab civilization,* traduit de l'allemand par S. Khuda Bukhsh, W. Heffer and sons, Cambridge, 1926.
H. Hirschfeld: Essai sur l'Histoire des juifs de Médine, *Revue des Etudes juives,* t.

VII (1883), pp. 167-193 et t. X (1885), pp. 10-31.

Ph.-K. Hitti: *History of the Arabs,* Macmillan and C°, London, 1949.

Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* A. Maison neuve, Paris, 1948.

A. Kammerer: *Essai sur l'histoire antique d'abyssinie,* P. Geuthner, Paris, 1926.

- *La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité,* t. I^er^; Mémoires de la Société royale de géographie d'Egypte, t. XV, Le Caire, 1929.

M. A. Khân: *al 'Asatîr-ol arabiya qabl-al Islâm,* Lajnat-at ta'-lîf, Le Caire, 1937.

A. Kuenen: L'Islam offre-t-il les caractères de l'universalisme religieux? *Revue de l'Histoire des religions,* t. VI, 1882, pp. 1-40.

Lahbabi: *De l'être à la personne,* P. U. F., Paris, 1954.

Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* P. U. F., Paris, 1951.

T.-E. Lawrence: *Les sept piliers de la sagesse,* Payot, Paris, 1936.

H. Lammens: *Le Chantre des omiades,* Extrait du Journal asiatique, Paris, 1895.

- La Bâdia et la Hira sous les omayades, *Mélanges de la Faculté orientale,* t. IV, pp. 91-112, Beyrouth, 1910.

- *Le Berceau de l'Islam* (Le climat, les Bédouins), Rome, 1914.

- L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés, *Journal asiatique,* 11^e^ série, t. VI, 1915; pp. 238-279.

- Une adaptation arabe du monothéisme biblique, *Recherches de Science religieuse,* t. VII, pp. 161-187, 1917.

- Le Califat de Yazid I^er^, *Mélanges de la Faculté orientale,* t. IV (1910), pp. 233-312, t. V (1911), pp. 79-267.

- La Mecque à la veille de l'Hégire, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* t. IX, fasc. 3, Beyrouth, 1924.

- *La cité arabe de Taïf à la veille de l'Hegire,* Beyrouth, 1922.

- *L'Arabie occidentale avant l'Hegire,* Imprimerie catholique, Beyrouth, 1928.

M. Leenhardt: La Personne mélanésienne, in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes* (section sciences religieuses), 1941-1942.

- *De Komo,* Gallimard, Paris, 1947.

R. Levy: *An introduction to the sociology of Islam,* vol. I, Williams and Norgate, London, 1931.

Lichtenstädter: *Women in the aiyâm al-arab,* Prize pbulication fund, vol. XIV, London, 1935.

W. Marçais: L'Islamisme et la vie urbaine, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* pp. 86-100, Paris, 1928.

M.-S. Margoliouth: *Mohammad and the rise of Islâm,* G.-P. Putman's sons, London, 1905.

- *The relations between arabs and israelites prior to the rise of Islam,* The British Academy, London, 1924.

E. Masqueray: *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie,* Leroux, Paris, 1886.

L. Massignon: Le respect de la personne humaine en Islam..., *Revue*

Internationale de la Croix Rouge N° 402, pp. 448-468, Genève, 1952.
G. Mensching: *Sociologie religieuse,* Payot, Paris, 1951.
Milliot: Les nouveaux Qânoun Kabyles, *Hespéris,* 1926.
- Recueil de délibérations des Djamâa du Mzab, *Revue des Etudes Islamiques,* 1930.
- *Introduction au droit musulman,* Recueil Sirey, Paris, 1953.
R. Montagne: Notes sur la vie sociale et politique de l'Arabie, *Revue des Etudes Islamiques,* pp. 61-86, 1932.
- *La Civilisation du désert,* Hachette, Paris, 1951.
Moret et Davy: *Des Clans aux empires,* Renaissance du livre (B. S. H.), Paris, 1923.
Y. Moubarac: La Naissance de l'Islam, *Lumière et Vie,* N° 25, janvier 1956.
Muir: *The aborigines and early commerce of Arabia,* Calcula Review, N° XXXVIII, 1853.
- *Life of Mohammad,* éd. T.-H. Weir, J. Grant, Edinburg, 1923.
V. Müller: *En Syrie avec les bédouins,* E. Leroux, Paris, 1931.
A. Musil: *Arabia deserta,* New-York, 1927.
- *The Manners and Customs of the Rwala bedouins,* New-York, 1928.
F. Nau: *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle,* Cahiers de la Société asiatique, première série, N° 1, Paris, 1933.
Nuwayrî: *Nihâyat-ol 'arab fî fonun-il 'adab,* Le Caire, 1923 sqq.
R. Otto: *Le Sacré,* Payot, Paris, 1949.
W.-G. Palgrave: *Une année de voyage dans l'Arabie centrale* (1862-1863), 2 vol., tr franç., Hachette, Paris, 1866.
H. St J. B. Philby: *The Background of Islam,* Whitehead Morris Egypt, Alexandria, 1947.
A. Piganiol: Qu'est-ce que l'Histoire, *Revue de Métaphysique et de Morale,* pp. 225-247, juil.-sept. 1955.
J. Plaquevent: Individu et Personne, *Esprit,* janvier 1938, pp. 578-608.
C.-R. Raswan: *Mœurs et coutumes des Bédouins,* tr. franc., Payot, Paris, 1936.
G. Ryckmans: Les religions arabes préislamiques, in *histoire générale des Religions,* t. III, pp. 307-322, Quillet, Paris, 1947.
J. Rycmans: *L'Institution monarchique en Arabie méridionale qvant l'Islam,* Bibliothèque du Muséon, vol. 28, Louvain, 1953.
J. Sauvaget: *Historiens arabes,* A. Maisonneuve, Paris, 1946.
J. Schacht: *Esquisse d'une histoire du droit musulman, Institut des Hautes Etudes marocaines.* Notes et documents N° 11, M. Bessons, Paris, 1953.
P.-M. Schuhl: *Machinisme et philosophie* (collection Nouvelle Encyclopédie Philosophique), P. U. F., Paris, 1947.
C.-G. Seligman: *Les races de l'Afrique,* Payot, Paris, 1935.
- The Physical characters of the Arabs, *The Journal of the Royal anthropological institute,* t. 47, 1917.
H. Seyriq: Postes romains sur la route de Médine, *Syria,* XX, pp. 218-223, t.

XXII, 1941.
F. Simiand: La causalité en histoire, *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1906.
S. Smith: Events in Arabia in the 6th century A. D., *Bulletin of the School of oriental and african studies*, pp. 425-468, vol. XVI, 1954.
W.-R. Smith: *Kinship and marriage in early Arabia*, Adam and C. Black, London, 1903.
- *Lectures on the religion of the semites*, A. et C. Black, London, 1927.
J.-E. Spanlé: *La pensée allemande*, A. Colin, Paris, 1949.
I.-P. Storn: Early christianisme in Arabie, *Moslem World*, vol. XXX, N° 1, pp. 7-13.
E. Tyan: *Histoire de l'Organisation judiciaire en Pays d'Islam*, Paris, Sirey, 1938.
J. Wach: *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955.
- La Sociologie de la religion, in *Sociologie au XX^{e} siècle*, vol. I, ch. XIV.
W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, Oxford, 1953.
- *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
Wensinck: *The Muslim creed*, University Press, Cambridge, 1932.
- *concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden.
E.-R. Wolf: The social organisation of Mecca and the Origins of Islam, *South western Journal of Anthropology*, pp. 329-356, vol. 7, 1951.
F. Wüstenfeld: *Die chroniken der stadt Mekka*, Leipzig, 1858.
F.-V. Winnet: The daughters of Allah, *Moslem World*, vol. XXX. N° 2, pp. 113-130.
Yâqut: *Mo'jam-ol Boldân*, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866.
S.-M. Zwemer: *The influence of animisme on Islam*, Central Board of Missions, London, 1920.